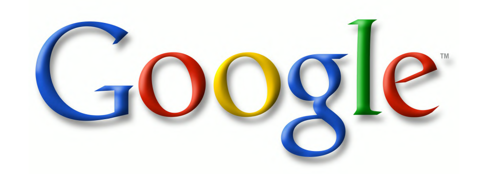
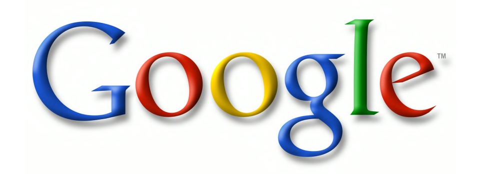
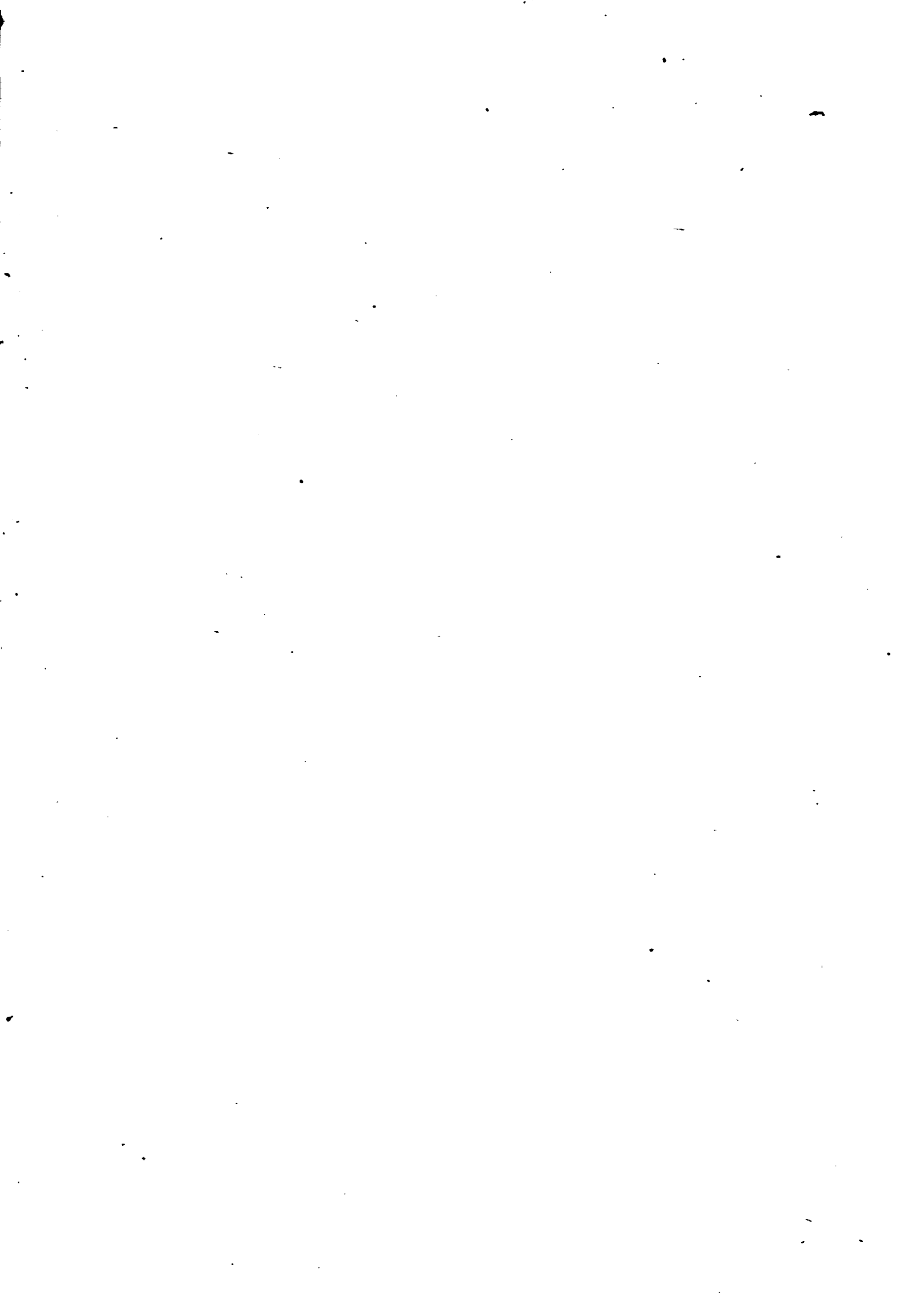
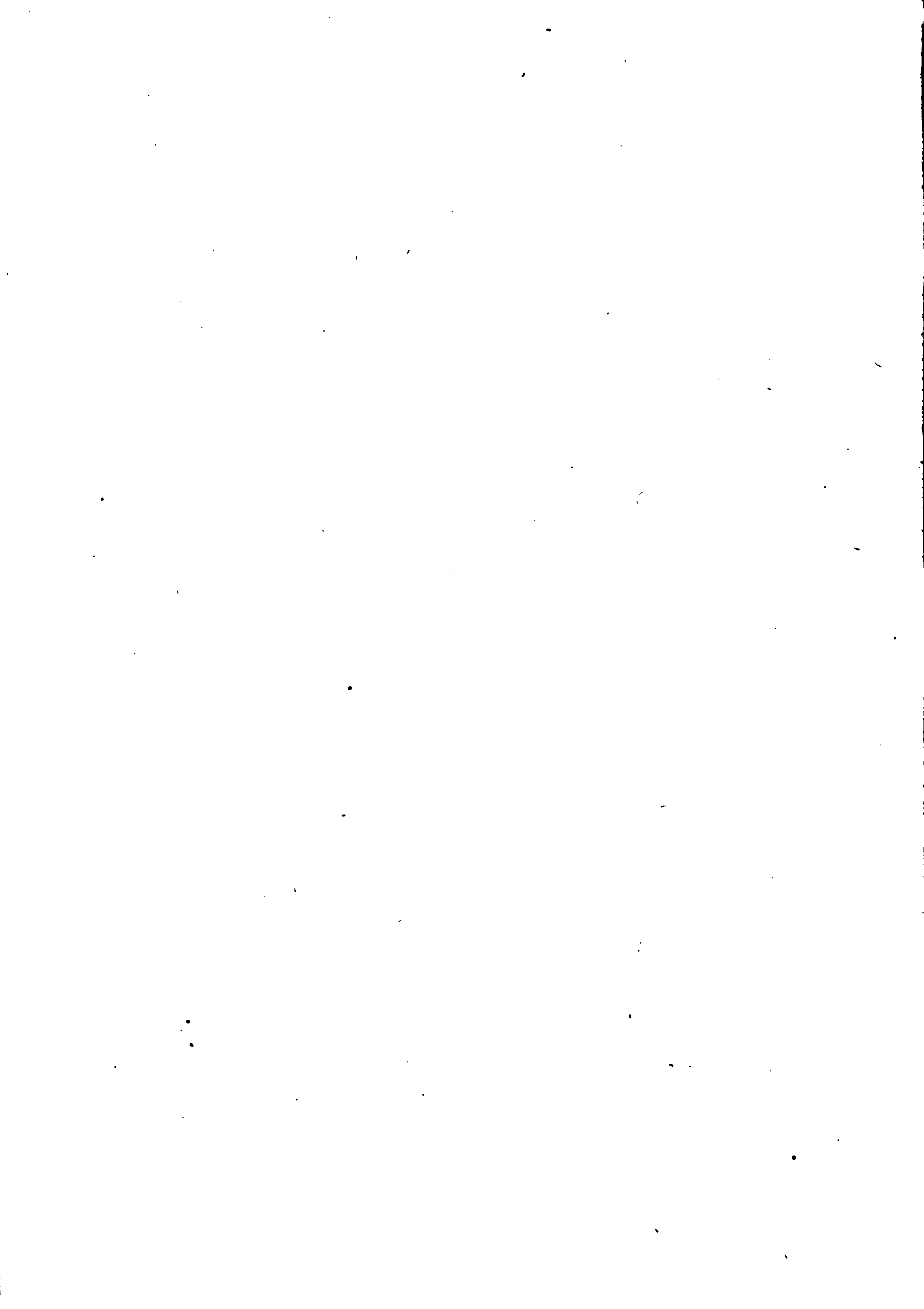







SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL: 1650.
CHRISTO ET ECCLESIAE





Sophokleisches.

Zur

Rechtfertigung und Allgemeineres.

Von

K. F. W. Hasselbach.

Χαλεπὰ τὰ καλά ἐστιν ὅπη ἔχει μαθεῖν.
Platon Kratyl. 384 B.



Frankfurt am Main.

J. D. Sauerländer's Verlag.

1861.

Druck von J. D. Sauerländer.

Den Freunden

griechischer Tragödie.



Nachdem seit dem ersten Erscheinen meiner Schrift: „Ueber den Philoktetes des Sophokles“ (1818) einige vierzig Jahre verflossen sind, wird es mir, vornehmlich durch Abschluß langjähriger Amtsthätigkeit, vergönnt, mich noch einmal zu dem Gegenstande jener Schrift zurückzuwenden. Ja es will mir so vorkommen, als dürfte ich in dieser Vergünstigung unmittelbar zugleich eine Art Pflicht anerkennen, von ihr Gebrauch zu machen. Früher gewohnt, Erzeugnisse ziemlich schmal zugemessener litterarischer Muße nicht ohne Beherzigung des Sprüchleins:

Und was ich gemalt hab', hab' ich gemalt,

an das Licht treten zu lassen, gehe ich ausnahmsweise um so lieber von meiner Gewohnheit ab, als ich mir gern schmeicheln möchte, damit der guten Sache eines eindringlicheren Verständnisses griechischer Tragödie einen wenngleich nur geringfügigen Dienst zu leisten. Daneben aber kann ich mich auch nicht entschließen, das Interesse für einen Theil von eigenem Fleisch und Bein gleichsam da, wo es mit gutem Fuge, sei es aus ursprünglichem Rechte oder dem hinzutretenden vorgerückter Wissenschaft noch wahrzunehmen ist, lieblos so ohne weiteres Beeinträchtigungen preiszugeben.

Zu solcherlei Beeinträchtigungen habe ich zuvörderst zu rechnen, was G. Hermann, dessen übrigens so hohe Verdienstlichkeit meines Lobes leicht enträth, an meiner „Ansicht von dem ganzen Stücke des Dichters“ aussetzt. Wie beifällig er sich nämlich auch sonst schon in der Beurtheilung Leipz. Litt.-Zeit. 1819 Nr. 125 über

meinen Philoktetes äußert, so kann er doch „nur in zwei Punkten nicht ganz“ mit mir einverstanden sein, einmal darin nicht, daß ich das Leiden des Philoktetes nicht für ganz unverschuldet halte, und zweitens nicht in der Schilderung, die ich von dem Charakter des Helden mache. Mit Phil. V. 192 werde zwar die fromme Gesinnung des Dichters gerechtfertigt; für den Zuschauer hingegen müsse Philoktetes nur um so mehr als ein unschuldig Leidender erscheinen, als weder eine Ursache, warum er von der Schlange gebissen werden mußte, angegeben ist, noch auch sein zehnjähriges Leiden auf der wüsten Insel, damit Troja nicht vor der bestimmten Zeit untergehe, als etwas anderes denn als ein sehr grausames Mittel angesehen werden könne. Der Dichter habe die Frage, ob das Leiden verdient oder unverdient sei, ganz bei Seite gestellt und es durch die erwähnte Aeußerung des Neoptolemos (V. 192) nur schlechthin als etwas nach dem Rathschlusse der Götter Nothwendiges bezeichnet, um alle weitere Nachfrage nach dem Grunde desselben zu beseitigen. Eben deshalb könne er auch zweitens „nicht ganz“ meine Schilderung von dem Charakter des Philoktetes unterschreiben, wobei ich, wie ihn dünke, dessen Festigkeit und die starken Ausbrüche von Unwillen gegen die Götter „zu sehr“ demselben als „angeborene“ Gesinnung beigelegt 2c.

Entschiedener noch und schroffer, wie mit dem Versuche theilweis erweiterter und bündigerer Begründung kehrt wesentlich dasselbe Urtheil in der Note seiner ersten Ausgabe des Philoktetes (1824) zu V. 194 und bis auf den verbesserten Ausdruck eo consilio statt eo fine fast buchstäblich gleichlautend bei eben der Tragödienstelle in der zweiten Ausgabe (1839) wieder, so daß seine Meinung sich vielmehr befestigt als irgendwie schwankend geblieben. Meine Ansicht sei, sagt er, daß die Chryse vom Sophokles zu dem Zwecke erwähnt worden, damit Philoktetes nicht unschuldig zu leiden schiene, weil das grausam wäre. Denn dieser habe sein Leiden verdient durch die Hartnäckigkeit zu geringer

Ehrfurcht vor den Göttern (animi erga deos parum verecundi pervicacia), wovon in dem Stücke mehr als Eine Spur (plura) vorkäme. Daß dem anders sei, habe er bereits in der gedachten Recension erinnert. Nämlich die sich hier versichtbarende Herbheit des Philoktetes sei nicht ihm angeboren, sondern hervorgerufen (non innata ei, sed provocata) durch das von den Griechen ihm angethane Unrecht und durch die Größe sowohl als Langwierigkeit des Elends. Das deute der Scholiast zu V. 452 an. Hätte der Dichter zur Bestrafung die Viper wollen gesandt sein lassen, so würde er auch angegeben haben, was Philoktetes begangen, wie er es im Aias gethan. Nun aber, da er nichts von Schuld beizubringen gehabt, habe er es für genügend gehalten, eine göttliche Vorsehung vorzuschützen (obtendere), damit so Grausames nicht durch ungefähren Zufall (fortuito et temere) schiene geschehen zu sein. Möge indessen dabei Jemand auch zu einer Vorsehung der Götter den Blick erheben, so werde er doch nicht umhin können, einzugestehen, daß diese ungerecht seien, als die da entweder geduldet, oder gar absichtlich gewollt hätten, daß ein Unschuldiger dergestalt geplagt werde. Allein das habe der Dichter geheim gehalten (celavit) in der Meinung, die Menschen glaubten, daß, was die Götter thäten oder zuließen, nicht ohne Grund (temere) gethan oder zugelassen sei, so daß, wenn einem Widerwärtiges begegne, er selbst oder einer seiner Vorfahren eine Schuld auf sich geladen haben (culpam admisisse) müsse.

Zunächst habe ich mich hier gegen die Auffassung meiner Ansicht zu verwahren. Wie ich darauf auch nur hätte verfallen sollen, dem Sophokles die Wunderlichkeit aufzubürden, als habe er durch bloße Erwähnung der Chryse, d. i. geschichtliche Anführung ihres Namens, den Philoktetes wollen als nicht schuldlos Leidenden auftreten lassen, das, gestehe ich, wäre mir ungefähr ebenso unbegreiflich, als daß Hermann meine ausführliche Ent-

wickelung von S. 115 an könnte übersehen haben. Wir setzen demnach voraus, daß die „Erwähnung", so schielend der Ausdruck dafür sich ausnehmen möge, in sich begreifen solle, was Neoptolemos von der Chryse aussagt, nämlich daß sie seines Erachtens die Urheberin der Leiden des Philoktetes sei, insofern sie, denken wir, als Werkzeug göttlich höherer Fügung den strafenden Giftbiß durch die ihr unterthane Hüterin ihres Heiligthums ihm zuwege gebracht. Ehe wir aber daran gehen zu prüfen, von welchen Gesichtspunkten aus Hermann, der schon zu Aristoteles Poet. 13, 5 unsern Helden für einen vir iustus et probus ausgab, ihn von aller Schuld möchte freigesprochen wissen, bekennen wir, daß wir jetzt allerdings mit den neuesten Erklärern die Chryse für eine Nymphe, nicht für die Göttin Athene, halten und meinen, dafür gebe uns der Dichter selbst den Beweis an die Hand. Denn gelten die Leiden des Philoktetes für ein göttliches Verhängniß, so ist die Athene so ganz in das Wesen des Göttlichen mit aufgegangen, daß sie persönlich zwar, wiewohl unter anderen als dem seltsamen, nirgendwo sonst ihr so schlechthin beigelegten Namen der Chryse, das Verhängte vollstrecken, nicht aber darum als „hartherzig" geschmält werden könnte. Eine untergeordnete Nymphe dagegen, uneingeweiht in göttliche, auch ihr Thun lenkende Rathschlüsse und nur bedacht, ihr besonderes Heiligthum sich zu schützen, durfte dem mit regster Theilnahme für die unseligen Zustände des Philoktetes erfüllten Neoptolemos schicklicher mit willkürlicher Härte zu verfahren scheinen, wobei er vielleicht das Homerische ὀλοόφρων (Il. 2, 723) von der Natter auf ihre nächste Gebieterin mit einiger Milderung zu übertragen hatte. Und dazu liefert ein kleines Moment noch der V. 1328 zur Bezeichnung jenes Heiligthums gebrauchte σηκός, ein eingefriedigter heiliger Ort, die Zelle der Götterbilder in den Tempeln und „eximie" nach Valkenaer's Latinität (zu Ammonios S. 153 und 154) ein Heroentempel, oder vielmehr ein sacellum,

zwar ein locus deo sacratus sine tecto, ἀκαλυφής, aber cum ara, wie das ἕρκος ἱερόν in Soph. Trach. 607 nach dem Scholiasten den Altar bedeutet, wo an keinen Tempel zu denken; weshalb wir Schneidewin's bloß „geweihten, eingehegten Raum“ ebenso mißbilligen, als bedauern, daß Wunder der Hermann'schen Erinnerung ungeachtet auch in seiner dritten Ausgabe des Philoktetes noch nicht die Behauptung zurückgenommen, aus Valkenaer's Anmerkung zum Ammonios sei klar, daß σηκός zuweilen den Sinn des Altars habe, als etwas, dem zu nahen Frevel sei. Davon giebt's dort in der That nichts zu lesen. Halte ich aber den Altar fest, so folgt daraus natürlich nicht sofort, daß Philoktetes ihn müsse aufgesucht haben; wovon weiter unten. Hier nur noch die gelegentliche Bemerkung, daß Ellendt, der im Lex. Soph. σηκός richtig erklärt, den ἀκαλυφὴς σηκός im Philoktetes (v. ἀκαλ.) wie durch ein plötzliches Blendniß für das antrum Philoctetae habitatum ansieht.

Hermann nun führt die Sache seines Clienten in der Weise, daß er jetzt zwar ein rauhes, schroffes Wesen und einen starren Mangel an Gottesfurcht bei ihm einräumt, jedoch ganz ernstlich versichert, das sei ihm nicht angeboren, sondern — hervorgerufen! Wir fragen einfach, kann man denn da etwas hervorrufen, wo nichts zum Hervorrufen vorhanden ist? oder näher, kann eine Charakterseite zur Erscheinung kommen, eine sittliche Richtung äußerlich angeregt hervortreten, wenn sie nicht in ursprünglicher Anlage gegeben, d. h. angeboren war? Aeußere Anlässe, wirklich oder vermeintlich angethanes Unrecht kann die Leidenschaftlichkeit bis zur lichten Lohe anfachen, krankhaft körperlicher Schmerz den Sinn bis zu Ausbrüchen von Gotteslästerung verfinstern, was der Scholiast zu Philokt. V. 452 (und nichts anderes) mit seinem νοσῶν δὲ δυσφημεῖ zu erkennen geben wollte; aber die Möglichkeit freilich, so afficirt zu werden, ist bedingt durch innerlich wurzelnde Charakterkeime.

Ja hätte der Dichter, fährt unser Sachwalter fort, mit der zugeschickten Viper eine Bestrafung des Philoktetes bezweckt, so würde er angegeben haben, was dieser begangen, wie er es im Aias gehalten. Darauf möchte man zunächst berechtigt sein zu entgegnen, daß der Fall des einen nicht dem des andern so ohne weiteres gleichzusetzen. Hätte es im Plane des Dichters gelegen, den Philoktetes für ein einzelnes Vergehen büßen zu lassen, so würde er es vielleicht — denn eine Nothwendigkeit an sich wäre dafür keinesweges darzuthun — wie im Aias zur Sprache gebracht haben, wofern er es nämlich nicht geeignet befunden, auf der Bühne durch die That selbst sich kund zu geben, und deshalb die Mittheilung einer Kenntniß davon der Handlung, die sich daraus nunmehr dramatisch entwickeln sollte, hätte vorausschicken müssen. So verhielt es sich mit dem Aias. Die von diesem bei nächtlicher Weile in plötzlich ihn ergreifendem Wahnsinne vollbrachte Unthat, die Erwürgung der Heerden und Hirten, konnte unmöglich den Augen der Zuschauer vorgeführt werden. Die Angabe derselben gehörte also in eine Expositionsscene, worin die Thatsachen als Ausgangspunkte des Bühnenactes zur Verständigung über Beginn und Verlauf desselben geschichtlich darzulegen waren. Mit dem Philoktetes steht die Sache anders. An ihm, möchte man meinen, war keine vereinzelte That zu ahnden, sondern handelte es sich um dichterische Zucht eines allgemeinen Charakters, der entblößt von jener εὐσεπτος ἁγνεία λόγων ἔργων τε πάντων nach allen Seiten hin in ein sittliches Unmaß überschlug — ähnlich darin dem des Aias, im Hinblick auf welchen Athene ihren Schützling, den Odysseus, warnt vor jeder Selbstüberhebung, jedem Uebermuth in Wort und Werk den Göttern gegenüber; denn diese, so belehrt sie ihn, liebten die maßvoll Besonnenen und haßten — als deren Gegentheil — die Bösen (Soph. Ai. 127 ff.).

Indessen genauer betrachtet bekundet ja Sophokles auch ausdrücklich den vermißten einzelnen Fehltritt, aus welchem alles

Unheil des Philoktetes entsprungen. Die unbestimmtere Andeutung hierüber nämlich, die er dem Neoptolemos V. 192 ff. in den Mund legt, läßt er diesen V. 1326 ff. etwas bestimmter ausführen. Dem Neoptolemos war früher in der dem Philoktetes zugestoßenen Fußverwundung, wie in der langen Dauer seiner jammervollen Lage sofort eine göttliche Schickung entgegengetreten. Jetzt, nachdem er mit seiner Persönlichkeit näher bekannt geworden, mit seinem Starrsinn, seinem unnachgiebigen Zurückweisen wohlgemeinten Rathes, seinem unversöhnlichen Hasse der Atriden, des Odysseus, des gesammten Heeres, jetzt nennt er seine Qualen selbstgewählt und will ihm zugleich aussprechen, nicht allein woher ihn der Schmerz der Krankheit betroffen, sondern auch, um ihn wo möglich zur Mitfahrt nach Troja dadurch zu bewegen, was über ihn geweissagt worden. Er thut das feierlich, ja eidlich bekräftigend unter Anrufung des Zeus als Eidschützers. „Du krankst an deinem Schmerze", sagt er, „durch göttliche Fügung, nachdem du der Wächterin der Chryse genaht, der Schlange, die den unbedachten Altar heimlich hütend bewacht." Wie er V. 192 zunächst ein höheres Walten hervorhob, so liegt ihm hier vor Allem daran, den Philoktetes darauf hinzuführen, daß er in seinem Leiden göttliches Geschick zu beherzigen habe. War es aber einmal dieses und nicht ein blindes Ungefähr, das in Sophokleischer Weltanschauung, wo auch den vermeintlichen Zufall eine göttliche Hand lenkt, die τύχη zu einer θεία τύχη wird, keinen Platz findet zu willkürlichem Spiele, so war es auch ein gerechtes. Denn Zeus regiert nach uranfänglichen Gesetzen, neben denen von Alters her die Dike thront (Oedip. auf Kol. 1381 u. 1382). Daraus ergiebt sich der Philoktetes Leiden verursachende Natterbiß als verwirkte Strafe. Allein wofür denn verdient? Neoptolemos weiß auf diese Frage nichts anderes zu antworten, als daß jener sich der heimlichen Altarwächterin genahet, und doch würde er gerade hier, wo es ihm so angelegen war, in dem Philoktetes mehr Selbsterkenntniß zu wecken,

und er sich entschließt, diesem, so wenig Ohr er dafür hat, als wahr beschworenen Aufschluß darüber zu geben, wodurch er sein Uebel sich zugezogen, hier gerade, sag' ich, würde er es nicht haben verschweigen können, wenn er irgend eines anderen Vergehens ihn zu bezichtigen gewußt hätte. Dessen aber durfte er ihn zeihen, daß er dem Heiligthum zu nahe getreten. Denn nur so war sein Nahen der Strafe verfallen, und, um diese zu vollstrecken, die behütende Schlange in ihr Versteck gelegt.

Damit sähen wir also, auch ohne uns auf ein unzeitig weiteres Forschen des Vorwitzes, was es mit dem „zu nahe" so eigentlich auf sich habe, einzulassen, die fragliche Einzelschuld ermittelt, und zwar unter der untrüglichsten Gewähr des verbürgenden Dichters selbst. Konnte dieser sich einen geeigneteren, für seine Eingebungen empfänglicheren Vertreter derselben schaffen, als den edlen, offenen, ohne Falsch wahren, frommen Neoptolemos? Wir zweifeln. Haben wir nun aber an einer Aufklärung, wie sie der Dichter selbst uns vermittelt, über den ursachlichen Zusammenhang jenes Nahens mit der daraus folgenden Bestrafung volle Genüge, so wird auch kein Bedürfniß uns nöthigen, zur Aufhellung eines anderen scheinbar nahe liegenden Dunkels außerhalb der Grenze der Dichtung nach Lichtgebendem umherzusuchen, wobei man im Allgemeinen, soweit es nicht den Grundsätzen gesunder Auslegung geradezu widerstrebt, wenigstens Gefahr laufen kann, Einlegungen einzuschwärzen. Man hat eine besondere Unklarheit in dem Umstande gefunden, daß mit keiner Sylbe des Anlasses gedacht worden, der den Philoktetes in die Nähe des Altars geführt, und um diese Lücke mit einer Aufhellung auszufüllen, hat man zu Erfindungen des Euripides seine Zuflucht genommen, mit denen dieser nach dem bekannten Berichte des Dion Chrysostomos die eigene Tragödie gleiches Namens auszuschmücken beflissen war in der unverkennbaren Absicht, sie dadurch an wirksamen Motiven des Mitleids für seinen Helden zu bereichern. Ich verweise auf

Wunder (Soph. trag. V. 1 S. 1 p. 6 ed. 3) und die seine Ansicht Theilenden, wie Hartung (Soph. Philokt. S. 6) und wer sonst nicht noch. Euripides läßt nämlich den Philoktetes in einer Apostrophe an den unerkannt vor ihm stehenden Odysseus voll Empörung klagen, dieser habe ihn ausgesetzt, nachdem er für Gemeinwohl und -sieg in sein Mißgeschick gerathen, während er den Altar der Chryse zeigte, wo die Griechen geopfert haben müßten, wenn sie die Feinde überwältigen wollten. Wäre das nicht geschehen, würde der Feldzug keinen Erfolg haben (Dion Chrys. LIX). Hierdurch meint man nun über den unklaren Anlaß Licht verbreitet zu sehen. Ja Wunder geht noch einen Schritt weiter, indem er ganz allgemein behauptet, wer sorgfältig durchgelesen, was Sophokles und Euripides über den auf Chryse von Philoktetes erlittenen Schlangenbiß beiläufig erzählten, und was der eine mit Stillschweigen übergangen, aus dem anderen ergänzt habe, werde nicht bezweifeln können, daß beide einer gemeinsamen Sage gefolgt seien. Freilich bei so einem einmal beliebten Ergänzungsverfahren, womit man erst — durch Unterlegen — gleichlautend macht, was sich dann als übereinstimmend mit dem Wortlaut Einer Sage ausweisen muß, darf Wunder's Behauptung nicht Wunder nehmen. Allein das ist es gerade, gegen dessen Berechtigung wir den entschiedensten Einspruch thun. Es verstößt gegen das innere Gesetz einer Dichtung, sich zu hinreichendem Verständnisse aus sich selbst zu erklären; es verstößt gegen das Wesen einer Sondermythe, die als kein Bestandtheil gemeinsamen Volksglaubens um so gefügiger Verschiedenheiten dichterisch gestaltender Behandlung nicht bloß zuließ, sondern auch nach der ausdrücklichen Bezeugung des Dion namentlich durch Sophokles und Euripides wirklich erfahren hat; es verstößt endlich gegen den Kunstcharakter des Sophokles, der, statt Euripideischer Rührung nachzutrachten, wofür er, was diese fördern konnte, nicht unterdrückt haben würde, vielmehr den erkorenen Stoff mit seiner Ueberzeugung von göttlichen Dingen

auszugleichen hatte und darum den Philoktetes nicht unverschuldeten Leiden preisgeben konnte, was er in der That denn auch, wofern wir anders recht sehen, zur Ausführung gebracht.

Es dürfte nicht unangemessen scheinen, hier auf der Stelle den Gegensatz ein wenig näher zu erörtern, in welchen Schneidewin zu Wunder tritt. Dieser hatte aus Sophokles auch für Euripides, ohne Anstand zu nehmen, die Insel Chryse ergänzt, wo den Philoktetes sein Unfall betroffen. Jener nennt die Angabe dieses Orts eine „Neuerung“ des Sophokles, wahrscheinlich durch ein Mißverstehen Hermann's dazu verleitet. Hermann wußte, daß, wenn Euripides den Philoktetes auf Lemnos seiner Fußwunde wegen hatte aussetzen lassen, er die Verwundung selbst anderswohin verlegt haben mußte, und zwar meint er (Vorr. z. 2. Ausg. des Philokt. S. XXII) nach einem der Oerter, die Eustathios namhaft mache in einer beigebrachten Stelle desselben. Darin erwähnt dieser, daß Porphyrios sage, nach Einigen sei Philoktetes gebissen auf Tenedos oder Imbros (Hermann giebt parenthetisch für Tenedos einen Beleg aus dem Kypriendichter), Andere aber sagen, das sei auf der der Nymphe Chryse gleichnamigen Insel geschehen. Schneidewin übersieht die Fortsetzung der Stelle nach der Parenthese und nimmt die Hermann'schen Worte in eorum aliquo locorum, wie es fast das Ansehen hat, als geschrieben für i. e. altero l. Man könnte nur darüber vielleicht Zweifel hegen, ob Wunder (a. a. O. S. 13) triftiger dargethan, daß Sophokles die Insel Chryse zum Schauplatze des Schlangenbisses mache, oder ob es weniger für sich habe, daß schon Euripides die nämliche Oertlichkeit zu demselben Zwecke erwählt, da er nun einmal nach Dion auf Lemnos keinen Platz für Errichtung des Altars der Chryse einräumt, und überwiegende Zeugnisse des Alterthums, theilweise vielleicht aus dem Dichter selbst als ihrer Quelle geflossen, zur Stelle dafür die der Nymphe gleichnamige Insel anweisen. Diese Insel aber lag nicht fern von Lemnos nach Aussage des

Sophokles selbst, seiner Scholien und des Pausanias. Buttmann dagegen hielt es, gestützt auf Philokt. V. 271, für augenscheinlich, daß sie ziemlich weit davon hinwegzurücken, weshalb Hermann jedoch (a. a. O. S. XXIV) ihn eines sehr befremdenden Irrthums zeihen und durch uneigentliche Deutung des πολὺς σάλος als cruciatus ex ulcere widerlegen will. Durch seine Autorität ließ Schneidewin, wie Wunder, sich bestimmen, den fraglichen Ausdruck mit „heftigen Wundschmerzen“ zu übersetzen. Gegen den Gebrauch der Metapher gerade an dieser Stelle äußert sich dann Bonitz zwar mit gutem Grunde (Beitr. zur Erkl. des Soph., 1856, S. 19. 20), läßt aber die durch ein „langes Schaukeln auf den Wogen des Meeres nicht geschlichtete Unverträglichkeit mit der Lage der Insel“ völlig unberücksichtigt. Uns dünkt, daß sich Alles in's Gleiche bringt, wenn man einfach erwägt, wie ja eine lange Meeresfahrt wenig, eine kurze verhältnißmäßig viel Gewoge haben kann, und auf dieses Viele eben legt Philoktetes einen gewissen Nachdruck, um durch das Ermüdende desselben seinen Schlaf unter den schlaflos erhaltenden Qualen seiner wilden Krankheit als natürliche Folge betrachten zu lassen.

Was sonst über Schneidewin zu sagen, versparen wir auf einen gelegneren Ort und kehren zu Hermann zurück. Da nun Sophokles, fährt er fort, von Schuld des Philoktetes nichts anzuführen gewußt, beruhigte er sich dabei, eine göttliche Vorsehung vorzuschützen, damit nicht das so Grausame, was dieser zu erleiden hatte, ganz zufällig sich scheine ereignet zu haben. Man fängt hier an, wenn man so etwas liest, seinen Augen kaum zu trauen, und möchte sich fast mit einiger Zuversicht dem Glauben hingeben, daß, insofern ja doch eine vom Dichter selbst bekundete Schuld ermittelt worden, alles hinterdrein von Hermann Aufgestellte so unhaltbar in sich zerfalle, daß man sich der Mühe, es auch nur anzurühren, überheben könne. Allein wir sind nicht sanguinisch genug, schon auf allgemeineren Beifall für unsere Aus-

mittelung zu hoffen, und suchen deshalb auf weiterem Umwege unser Ziel zu erreichen. Dabei nimmt es sich gleich von vorne herein etwas sonderbar für uns aus, daß der Dichter seinem Helden keine Schuld soll beizumessen gehabt haben. Als ob es nicht bei ihm gestanden, in Vollmacht künstlerisch schaffender Freiheit, ohne an unabänderliche Ueberlieferung gebunden zu sein, dem Philoktetes ein solches Maß von Straffälligkeit beizumessen, daß alle, die für das „Nichtschuldig" bisher gestimmt, ein dichterisches Criminalverfahren gegen ihn auch nach ihrem Sinne für gerechtfertigt würden gehalten haben. Wenn nun aber ein Sophokles, dem von keiner Seite der Primat unter den griechischen Tragikern im Allgemeinen streitig gemacht wird — in welcher Beziehung Aristoteles den Euripides am meisten tragisch nennt, gehört nicht hierher — wenn Sophokles, sag' ich, für seine Ansprüche an den Stoff sich befriedigt fand in dem Charakter seines Helden, wie er ihn zeichnen, und in der Art von Bethätigung desselben, wie er sie ihm als tragische Rolle zutheilen durfte, sollte schon das nicht vermögend sein, die freisprechenden Stimmen zu einigem Schweigen zu bringen? Nicht doch! höre ich erwidern, sondern gerade darum, weil der gewählte Vorwurf ihm selbst kein Genüge that, schließen wir, daß er sich genöthigt sah, zu jenem Vorschützen zu greifen. Also wirklich immer wieder das an sich so unglaubliche Vorschützen? Sehen wir denn, was es damit so recht für eine Bewandtniß haben könne. Neoptolemos sagt zum Chore, der überströmend von Mitleid das Elend des Philoktetes bejammert, seiner Einsicht nach rühre dessen Leiden von den Göttern her, betheuert diesem selbst dann eidlich, er kranke durch göttliche Schickung, und Herakles verläßt die himmlischen Sitze, um ihm die Rathschlüsse des Zeus zu verkünden, vermöge deren es seine, wie des Verkündigers, Bestimmung sei (ὀφείλεται), nach den gegenwärtigen Mühsalen sein Leben ruhmvoll zu beenden (V. 1413 — 1422). Das sind die Stellen, auf welche es hier ankommen kann. Wir fragen, ob in

ihnen auch nur die leiseste Andeutung von einem bloßen Vorgeben zu spüren. Man wird, wir zweifeln nicht, die Antwort schuldig bleiben müssen. Oder wären die Personen etwa, die der Dichter so sich aussprechen läßt, von der Beschaffenheit, daß sie dem Argwohne Raum gäben, als hätten sie damit nur Vorwände machen sollen? Ein Neoptolemos, den Sophokles uns schildert als echten Sohn des Achilleus, als fromm und faltenlos, aller Lüge und Arglist feind, und vollends Herakles, selbst unter die Götter aufgenommen, nachdem er an sich die Wahrhaftigkeit ihrer Fügungen erprobt, der göttlichen Weltregierung durch Zeus wie aus unmittelbarer Anschauung kundig, der treueste und bewährteste Freund des Philoktetes, nun wenn diesem (vergl. über ihn Schömann's Einl. zu Aeschylos gefess. Prom. S. 42) der Meister der Tragödie lediglich die Maske des Erheuchelns einer Vorsehung geliehen, fürwahr mit größerem Ungeschick hätte er schwerlich seine Rollen vertheilen können. So bliebe denn der Dichter allein noch übrig, der durch seine ich weiß nicht wo und wie etwa zu Tage gelegte Gesinnung den Verdacht nicht erregen bloß, sondern begründen müßte, daß, was er hier von einer Vorsehung verlauten lasse, nichts als eiteles Vorgeben wäre. Wir würden, gestehen wir es nur, den Charakter eines Sophokles zu verunehren fürchten, wollten wir auch nur Miene machen, ihn von solchem Verdachte ausdrücklich zu reinigen, ihn, in welchem sich das Gottesbewußtsein zu einem hellglänzenden Gipfel hellenischer Poesie erhoben hatte, der die Aufgabe der Tragödie als des geistigsten Mittelpunktes Athenischer Festfeier würdig, wie Keiner, zu lösen verstand, indem er seine Mitbürger mahnte, von dem Dunkel blind herrschender Schicksalswillkür emporzublicken zu dem lichten Aether göttlicher, nie schlummernder Gerechtigkeit, der dem Philoktetes selbst, obgleich er sich in leidenschaftlichem Unmuth erfrecht hatte, die Götter böse zu schelten (V. 452), folgsame Anerkennung der großen Moira und des alles bewältigenden Gottes, des, wie Herakles ihn belehrt

hatte, auch über ihn bestimmenden Zeus, auferlegte und den Herakles zum wirksamsten Herolde der Gottesfurcht machte, gegen welche Zeus alles Uebrige geringer achte.

Gesetzt nun aber auch, sagt Hermann weiter, es erhebe Jemand den Blick auf eine Vorsehung der Götter, so wird er doch nicht umhin können einzugestehen, daß diese ungerecht seien u. s. w. Möchten wir uns freuen, daß Hermann hiermit wenigstens innerhalb der Schranke einer Voraussetzung die Unbill des Vorschützens fallen lasse, so würde diese Freude sogleich wieder getrübt durch die wesentlich unstatthafte, sich selbst aufhebende Vorstellung von einer ungerechten Vorsehung, die ja schon durch das bloße Zulassen einer unverdienten Plage ihr Regiment dem Spiele des Zufalls preisgäbe. Wäre es uns jedoch gelungen, unmittelbar aus dem Dichter, dessen eigene Worte die unwiderleglichsten Beweismittel dafür an die Hand geben, den ursprünglichen Schlangenbiß als Strafe einer Schuld zu erhärten, so blieben wir nur noch mit der Rechtfertigung der Größe und Dauer der Strafe in Rückstand, und dafür wird sich weiter unten ein schicklicherer Platz finden. Hier müssen wir zunächst nur noch unser Erstaunen darüber ausdrücken, daß, wenn bei einem Aufblicken auf eine Vorsehung diese nothwendig nicht anders als ungerecht in die Augen fallen konnte, damit dem Sophokles, auf welchen man mit Fug und Recht das Horazische qui nil molitur inepte möchte übertragen dürfen, die Kurzsichtigkeit zugetraut wird, sich über den seiner Absicht bei dem Kunstgriffe des Vorschützens ganz entgegengesetzten Erfolg so gewaltig zu täuschen. Uns will abermals bedünken, daß man statt solcher Verunglimpfung des Dichters besser gethan haben würde, ein wenig mehr Mißtrauen in die vermeintliche Schuldlosigkeit seines Philoktetes zu setzen.

Indessen, so läßt Hermann sich ferner vernehmen, hat der Dichter „dies“ verheimlicht. Man schwankt über die Beziehung seines hoc, ob es gehen solle auf das nicht zu unterdrückende Einge-

ständniß, die Götter seien ungerecht, oder auf die Ungerechtigkeit selbst. Wir ziehen letztere vor als vorherrschenden Gegenstand des Gedankens. Wenn nun der Dichter aber diese geheimgehalten, woher weiß denn, fragt man natürlich, Hermann darum? Es ist ein anderes, aus dem Ganzen einer dichterischen Darstellung in Wort und That, der sichersten Bekundung, auch wo es an einem ausdrücklichen Buchstaben dafür fehlt, entnehmen, daß die Götter derselben als ungerecht erscheinen, ein anderes, ihre Ungerechtigkeit einer Dichtung nachsagen wollen, wo man selber sie von vorne herein und ohne weiteres für verheimlicht ausgiebt. Wie seltsam sich aber bei solcher Verheimlichung Sophokles ausnehmen müsse, liegt, denken wir, auf der Hand. Er, auf das tiefste von gottesfürchtiger Gesinnung durchdrungen, wofür seine übrigen Dramen das lauteste und unverholenste Zeugniß ablegen, er soll in seinem Philoktetes nicht bloß selbst von der Ungerechtigkeit göttlicher Vorsehung überzeugt gewesen sein, sondern sie auch — man argwöhnt, um über seine Ueberzeugung den Zuschauern blauen Dunst vorzumachen — verdeckt zu halten wenigstens versucht haben. Denn daß er schlecht damit zu Rande gekommen, geht daraus hervor, daß ja, wie uns vorgesagt wird, ein bloßer Aufblick auf diese Vorsehung hinreichte, um sogleich ihre Ungerechtigkeit bekennen zu müssen. Und so hat denn auch Hermann nicht allein die Hülle der Verheimlichung selbst unschwer durchschaut, sondern weiß auch über den eigentlichen Grund derselben Auskunft zu ertheilen. Sophokles, heißt es, hielt dafür, daß die Menschen den Glauben hegten, was die Götter thäten oder zuließen, sei nicht ohne Ursache gethan oder zugelassen, so daß, wenn einem Widerwärtiges begegnete, er selbst oder einer seiner Vorfahren eine Schuld begangen haben müsse.

Und damit vollendet sich ein Wirrsal von so unauflöslichen Unbegreiflichkeiten, daß einem schier, wie man so sagt, der Verstand dabei still steht. Man stelle sich einmal vor! Das Haupt

der griechischen Tragiker, ein Sophokles, dessen Kunsthöhe nur von einem geläuterten, zur Gesinnung gewordenen Gottesbewußtsein getragen werden kann, vergreift sich für die Wahl eines tragischen Helden in einer Persönlichkeit, der von Schuld nichts anzuhaben, und die er gleichwol, um zur ernsten Festfeier seine Tragödie für den musischen Wettkampf auszurüsten, tragisch leiden lassen muß. Was thut er? Damit das Leiden nicht von der Willkür des Zufalls abhängig scheine, giebt er eine es verhängende Göttervorsehung vor, also nicht aus eigener Ueberzeugung von einer solchen, sondern zum Behufe einer — künstlerisch absichtlichen Illusion. Unglücklicherweise aber geräth das Vorschützen so durchsichtig, daß der den Blick zu einer Vorsehung erhebende Zuschauer sogleich, und zwar mit innerer Nothwendigkeit, hinter die Ungerechtigkeit der Götter und somit hinter eine neue nicht minder schlimme Willkür kommt. Was nun anfangen? Der Dichter hilft sich, sagt man uns, dadurch, daß er dies verheimlicht, und das kann, wenn irgend etwas, doch nichts anderes bedeuten sollen, als daß er davon hinterhaltig schweigt, oder wenigstens, da er die fragliche Ungerechtigkeit, wie er sie faßt, aus dem thatsächlichen Leiden seines schuldlosen Helden ganz unabwendlich in die Augen springen läßt, mit keinem ausdrücklichen Worte davon redet, wenn gleich sein Philoktetes die Götter böse nennt. Hat er doch sich gegenüber den, wofür er wird gelten müssen, religiösen Glauben der Leute, daß alles, was von den Göttern ausgehe, oder, wie wir es verstehen, was geschehe, eben in ihrer Fügung seinen Grund habe, und alle Widerwärtigkeiten des Lebens durch den Leidenden selbst oder sein Geschlecht verschuldet seien. Konnte nun der Tragiker bei eigener Unfrömmigkeit obenein wähnen, jenen Volksglauben durch sein Verhehlen auszutilgen und an dessen Stelle gerade zur festlichen Feier der Götter das Bekenntniß der Ungöttlichkeit ihrer sogenannten Vorsehung zu setzen? Endlich aber wozu denn der eines Dichters an sich, zumal in dem feierlichen

Ernste der Tragödie, so unwürdige Trug des Vorschützens höherer Bestimmung, wenn sein Publikum ohnehin schon alles Geschehende auf den guten, jede Ungerechtigkeit der Willkür ausschließenden Grund göttlicher Weltregierung gläubig zurückführte, und wie mochte doch wiederum diese Gläubigkeit für die Anwendung auf den besonderen Fall des Philoktetes Bestand haben, wenn sie bei dessen jammervoller Lage auch aus eigenem Drange zu einer gerechten Vorsehung aufblickend sogleich zu dem Eingeständnisse der Ungerechtigkeit der Götter sich genöthigt sah? —

Es muß fürwahr neben dem Befremden ein eigenthümliches Bedauern erregen, zu gewahren, wie ein in anderen Beziehungen so hervorstechender und verdienstvoller Kenner des griechischen Alterthums für die Auffassung einer Sophokleischen Tragödie zu so handgreiflichen Mißgriffen verleitet werden konnte durch das starre Festhalten der Ansicht von einer Schuldlosigkeit, dergleichen dem Wesen der Dichtung nicht minder, als ihrem Buchstaben zuwider läuft. Wir aber fürchten, fast schon zu lange dabei verweilt zu haben, und gehen über zu dem Urtheile, welches eben derselbe anderswo über meine Behandlung einer zur Sache gehörigen Stelle des Dion Chrysostomos abgiebt. Vielleicht darf ich es mir zu einigem Verdienste anrechnen, schon in meiner früheren Schrift über den Philoktetes (S. 160 ff.) den Vergleich, den anzustellen dem Dion noch zu schwelgendem Genusse vergönnt war, der verschiedenen Darstellungen dieses tragischen Helden auf Lemnos, wie die große Trias griechischer Tragiker — *ἄκροι ἄνδρες* nennt sie Dion — sie geliefert, in Erinnerung gebracht zu haben. Hermann ließ hinterher (1825) seine dissertatio de Aeschyli Philocteta erscheinen (Opusc. III p. 113 sqq.) und sagt darin zu Anfange: (Dio) de Aeschylo haec scribit, quae emendatiora posui. Emendare volens magis corruperat Hasselbachius. Ich hatte nämlich die ganze sogenannte Rede LII, nicht etwa bloß, wie es nach diesen Worten das Ansehen gewinnen

könnte, was dort über den Aeschylos vorkommt, für die Kritik des Textes allerdings, ich kann es kein Hehl haben, ein wenig flüchtig, für das Verständniß des Einzelnen sorgfältiger durchgenommen. Sehen wir, was ich, statt zu verbessern, verdorben haben soll. Gleich im Eingange des kunstrichterlichen Urtheils über Aeschylos: *ἥ τε γὰρ τοῦ Αἰσχύλου μεγαλοφροσύνη καὶ τὸ ἀρχαῖον, ἔτι δὲ καὶ τὸ αὔθαδες τῆς διανοίας καὶ φράσεως πρέποντα ἐφαίνετο τραγῳδίᾳ καὶ τοῖς παλαιοῖς ἤθεσι τῶν ἡρώων, οὐδὲν ἐπιβεβουλευμένον οὐδὲ στωμύλον οὐδὲ ταπεινόν* — hier hatte Reiske willkürlich ein *ὢν* vor *οὐδὲν* einschieben wollen, was den Gedanken insofern schmälert, als es den Charakter der Heroen auf die drei zuletzt genannten Eigenschaften beschränkt, ungeachtet ja auch die drei zuerst hervorgehobenen ausdrücklich demselben gebührend genannt werden. Ich verwarf daher natürlich das conjecturirte Einschiebsel und verband *οὐδὲν ἐπιβεβ.*, welchem Particip die Adjectiven sich dann anreihen, mit *ἐφαίνετο*. Hermann schiebt nach *οὐδὲν* gleichfalls willkürlich ein *ἔχοντα* ein und sagt damit — wunderlich genug — die drei letzteren Eigenschaften von den ersteren als ihnen in ihrer Einzelnheit oder Gesammtheit anhaftende Merkmale aus, weshalb denn Ad. Emperius (ed. 1844) dies angebliche emendatius wieder auf die Seite schob, indem er zugleich jene drei letzteren durch verstärkte Interpunction von ihrer Verbindung mit *ἐφαίνετο* löste, was wir hier dahingestellt sein lassen. — Das *ὅτε δὴ* der sonstigen Vulgate nach *ἀπολογουμένους* ist allerdings gegen das bei Emperius auch handschriftlich gesicherte *ὅτι δὴ* nicht länger in Schutz zu nehmen. Der Plural in *ἀπολ.* übrigens würde an sich schon den gleichen Plural in den Verben *προσέλθοιεν* und *βοηθήσειαν* statt des von Hermann noch geduldeten Singulars fordern, selbst wenn nicht mehr als Eine Handschrift bei Emperius die Forderung unterstützten. — In den Worten *τὸν χορὸν αὐτῷ* — vielleicht durch irrthümliche Wiederholung des unweit voraufgehenden *καὶ μὴν ὁ χορὸς αὐτῷ* fehlerhaft

geworden — würde *αὐτῷ* auf den Philoktetes sich beziehen müssen, als ob *εἰσήγαγε* für *προσήγαγε* gebraucht sein könnte, was aber auch so nicht einmal einen recht paßlichen Sinn gäbe. Mir schien demnach am leichtesten zu helfen durch Verwandelung des *αὐτῷ* in *αὐτοῦ*, wodurch der Chor des Aeschylos, was hier ganz an seiner Stelle, in einen noch etwas schärferen Gegensatz zu dem des Euripides — *ὁ τοῦ Εὐριπίδου* kurz vorher — träte. Hermann schreibt dafür *αὐτῶν*, was, wenn es auch durch bestimmtere Beziehung einigen Anhalt hätte, wozu sich zunächst nur die dafür völlig ungeeigneten *ἀπολογούμενοι* bieten, wenigstens durchaus überflüssig erscheint, da wir den Chor, nachdem einmal Lemnier als dessen Bestandtheile bei beiden hier in Rede stehenden Tragikern genannt worden, mehrfach so absolut erwähnt kennen. Emperius kehrt sich darum auch an dieses emendatius nicht, sondern glaubt vielmehr durch sofort in den Text gerückte Conjectur *ὁ τῷ (παντὶ)* — dessen Corruptel verbessern zu können. Das Sinnreiche dieser Vermuthung verkennen wir keineswegs, möchten jedoch vorziehen zu lesen *τὸν χορὸν αὐτοῦ, ὃ πάνυ* — wodurch gleichmäßig der nur zu nahe liegenden Möglichkeit einer Verbindung des *πανυ τραγικώτερον κ.ά.* mit *τὸν χορὸν* gewehrt, der von unserem Kunstrichter aber durch zu nahe sich berührenden Gebrauch des *ἁπλῶς* und *ἁπλοῦς* in zweierlei Bedeutung verschuldeten Stilnachlässigkeit freilich auch so nicht abgeholfen würde. — Hat in den Worten *ἡ ἀπάτη — καὶ οἱ λόγοι — εὐσχημονέστεροι ἡρωϊ πρέποντες* — das *εὐσχημονέστεροι*, wie Emperius nachweist, handschriftliche Autorität für sich, so sehe ich von dem Versuche, die Venediger Variante *εὐσχημονέστερον* adverbialisch genommen durch Erklärung zu retten, ab und lasse mir Reiske's bei Emperius bestätigtes *καὶ* vor *πρέποντες* gefallen. Hermann beruhigt sich bei dem Reiskeschen Texte, und selbst bei dessen hier ungehörigem *Εὐρυβάτῃ* statt *Εὐρυβάτῳ*, giebt also eben so wenig selbst ein emendatius zum

Besten, als er bei meinem eigentlich bloß conservativen Verfahren zu dem Vorwurfe berechtigt ist, ich hätte emendare volens den Text nur mehr corrumpirt. Damit aber wäre denn in Dion's Mittheilungen über den Aeschylos Alles erörtert, worauf jener Vorwurf sich möchte gründen wollen, und glaube ich mit Vertrauen auf den Ausspruch Unparteiischer Berufung einlegen zu können.

Gelegentlich indessen schalte ich an dieser Stelle noch ein Wort ein über meine weiteren kritischen Bemerkungen zum Abschnitte des Dion, und zwar zunächst um die Uebereilung wieder gut zu machen, mit welcher mir *ἥ τε τοῦ Εὐριπίδου σύνεσις* durch *ἡ δὲ* u. s. w. zu verbessern schien. Dion jedoch braucht für die Aneinanderreihung der Tragiker mit ihren charakteristischen Unterschieden allein das *τε*, wie oben *ἥ τε γὰρ τοῦ Αἰσχύλου μεγαλοφροσύνη* und unten *ὅ τε Σοφοκλῆς μέσος*, nicht nach Reiske *ὁ δὲ* — ein Gebrauch, der sich auch in anderen Beziehungen bei ihm belegen läßt. Er stellt hier die *σύνεσις* und *περὶ πάντα ἐπιμέλεια* des Euripides wie *ἀντίστροφος* gegenüber *τῇ τοῦ Αἰσχύλου*, wobei Reiske *ἁπλότητι* ergänzen will, und Emperius mit einem recte opinor zustimmt. Ich hatte den damit bezeichneten Gegensatz zu eng genannt und, wenn ja etwas einzuschieben, dafür *ποιήσει* vorgeschlagen. Dabei beharre ich auch jetzt noch. — Ebenso wüßte ich in meiner Darlegung eines von Reiske gelieferten „merkwürdigen Beispiels unbedachtsamer Aenderungslust“ bei den Worten *φησί τε πρεσβείαν* u. s. w. noch gegenwärtig nichts zu modificiren. — Endlich leuchtete auch mir die freilich sich wie von selbst ergebende Verbesserung des *δράμασι* durch *πράγμασι* in der Schlußstelle über Euripides *καὶ τὸ ὅλον* u. s. w. als nicht zu beanstanden ein, noch ehe mir Valckenaer's Zuvorkommen hierin bekannt geworden.

Ueber meine beigegebenen kurzen Erläuterungen des Dion äußert sich Hermann mit keiner Sylbe. Gleichwohl scheinen sie

mir von der Beschaffenheit, daß ich kein Bedenken tragen möchte, sie fast durchweg jetzt noch zu unterschreiben. Der Aufsatz LII des Dion — sehr uneigentlich Rede genannt, wie alle seine übrigen kleinen Schriftwerke von Synesios mit eingesalzenen Fischstücken verglichen — hat etwas so Anziehendes, daß Valckenaer (Diatr. in Eurip. reliqu. p. 115) ihn als elegantissima trium virorum — des Aeschylos Sophokles Euripides — comparatio rühmte. Der Verfasser veranstaltet für sich selbst gleichsam einen glänzenden Wettkampf der tragischen Triumvirn mit ihren dramatischen Behandlungen des gleichen Gegenstandes und setzt sich aus eigener Machtvollkommenheit zum geschworenen Schiedsrichter über ihre Leistungen ein mit der Entscheidung, daß er nichts auszusprechen vermöchte, weshalb wol — keiner der Männer besiegt worden. Ein allerdings auffallender Richterspruch, der des so Entscheidenden Befähigung, ein vollgültiges Geschmacksurtheil zu fällen, mehr als zweifelhaft machen könnte. Ist ja doch das Maß der Dichtergabe in den verschiedenen Persönlichkeiten ein verschiedenes, und wird sich danach der Kunstwerth verschiedener Gestaltung Eines und desselbigen Dichtstoffes höher oder niedriger bestimmen müssen. Und dennoch, wenn wir einmal von einem tiefer eindringenden und umfassenderen, aus der Allgemeinheit oberster Grundsätze hergeleiteten Ausspruche unseres Kunstrichters abzusehen haben, würden wir uns geneigter finden, seiner unbefangenen Anerkennung der eigenthümlichen Vorzüge jedes der drei sich um den Preis gleichsam bewerbenden Dichter Beifall zu zollen, als einem einseitigen, wohl gar sophistisirenden Absprechen über dieselben. Den Sophisten freilich wurde auch Dion bekanntlich beigezählt, von Philostratos jedoch der Eustomie halber, und von dem ihn verehrenden Synesios wegen der geringfügigen Gegenstände, an denen er sich schriftstellerisch geübt, bis er zu geistiger Männlichkeit herangereift und sich zum Philosophen, und zwar der Stoa für das Ethische, vollendet habe. Wie dem indessen auch sein

mag, der durchgebildete Mann seiner Zeit tritt uns überall in ihm entgegen, begabt mit Empfänglichkeit für tragische Poesie und dem Talent, die Verschiedenheiten in der tragischen Darstellung des nämlichen Vorwurfs dergestalt zu charakterisiren, daß wir nach eigener anderweitiger Bekanntschaft mit den darstellenden Tragikern vor dem Treffenden seiner Charakteristik nicht das Auge verschließen dürfen. Philostratos bezeichnet als besonderes Merkmal seiner Art von Philosophie die Süßigkeit gleichsam der Milde. Wir finden diese absonderlich bestätigt in seiner Beurtheilung des Euripides, wo sie sich zu einem merklichen Grade von Vorliebe steigert für dessen staatskluge, den Lesern (man denke, qui se ad agendum comparant nach Quinctilian) am meisten fruchtende Rhetorik und in den gnomenreichen Chören hervorstechende Anmahnung zur Tugend, einer Vorliebe, die sich auch durch die Paraphrase des Euripideischen Prologs zum Philoktetes (LIX.) beurkundet. Dion führt die Tragiker nach der Zeitfolge ihrer Dichtungen auf und kann darum den Sophokles nur eine innere Mitte (die zugleich zum Höhenpunkte wird) zwischen seinen Mitbewerbern einnehmen lassen. Als Kennzeichen dieser Stellung giebt er eine würdevolle und großsinnige Dichtweise an, welche den höchsten Grad des Tragischen und einer Wohlredenheit, die freilich nicht des Euripides staatliche Beredtsamkeit ist, in sich schließe, so daß sie darthue, wie das meiste Wohlgefallen sich im Gefolge von Erhabenheit und Würde (μετὰ ὕψους καὶ σεμνότητος) befindet. Anderes, wie die trefflichste Oekonomie (διασκευὴ τῶν πραγμάτων) der Fabel, das Freimüthige und Edle der Charaktere, berühren wir bloß im Vorbeigehen. Man sieht klar genug, in wie bedeutsamen Punkten er, ohne durch Hinneigung zu Euripides seine vorurtheilsfreie Unparteilichkeit wesentlich einzubüßen, dem Sophokles den Vorrang einräumt. Kann nun Würde und Erhabenheit einer tragischen Dichtung lediglich als das Product nicht eines berückenden Vorgebens, was an sich schon ein Unding, sondern

einer Geistigkeit zur Erscheinung kommen, die sich aufgeschwungen zu dem Bewußtsein des Höchsten, des Göttlichen, und damit sich erfüllt hat, oder trägt, wie Longinos (36, 1, vergl. 9, 6) es faßt, jene Erhabenheit empor zur Nähe des Hochsinnes der Gottheit, so wird man, dies erwägend, in den Stand gesetzt, den Werth des von dem alterthümlichen Kunstrichter ohne kampfrichterliche Förmlichkeit dem Dichter zugetheilten Siegespreises gebührend anzuschlagen.

Die irrthümliche Behauptung übrigens in seiner ersten Ausgabe des Philoktetes (1824 praef. p. XVII), daß es unzweifelhaft scheine, die Euripideische Tragödie dieses Namens sei nach der Sophokleischen abgefaßt worden, hatte Hermann bereits in der oben angeführten Dissertation S. 115 und 116 stillschweigend berichtigt, so daß Bernhardy seine Bemerkung im Grundriß der griech. Litt. S. 817 (noch wiederholt in der zweiten Bearb. 1859) und Hartung die der Einleitung zu seiner Ausgabe des Philoktetes 1851 S. 12 billig hätten unterdrücken sollen. Wir möchten wünschen, Hermann hätte auch an seinem Theile die Aeußerungen der Dissertation S. 127, Philoktetes habe sich schließlich entweder durch Bitten und Versprechungen des Odysseus oder durch Anmahnung irgend eines in's Mittel sich schlagenden Gottes vor Troja führen lassen, und S. 128, über den Kurs, den das Schiff nach Troja einhalten sollte, habe am Ende des Stückes entweder der Chor oder vielleicht irgend ein Gott Näheres angegeben, — diese Aeußerungen, soweit sie einen Gott betreffen, wünschten wir etwa in der Vorrede zu seiner zweiten Ausgabe des Philoktetes gleichfalls zurückgenommen. Denn Dion weiß von einer göttlichen Epiphanie zur Lösung des Knotens allein bei Sophokles, und würde sicherlich, wenn er die Katastrophe auf ähnliche Weise auch bei den anderen Tragikern hätte eintreten gesehen, es wenigstens an einer Andeutung darüber nicht haben fehlen lassen. Nun aber finden wir in ihm sogar das gerade Gegentheil davon, indem er

uns berichtet, wie der Aeschylische Odysseus nicht allein den Philoktetes bewogen, auf den Verkehr mit ihm sich einzulassen, sondern auch, was entscheidend ist, durch seine Worte ihn mit sich nach Troja gebracht (προσηγάγετο), also ohne Beihülfe eines deus ex machina. Was aber bei Aeschylos nicht vorgekommen, wird ebenso wenig bei Attius stattgefunden haben, wenn dieser anders, was Hermann in die Dissertation aus der Vorrede zu seiner ersten Ausgabe des Philokt. wieder aufgenommen, in seiner gleichnamigen römischen Tragödie wirklich jenen griechischen Tragiker zum Vorbilde gewählt hatte, wobei es nichts verschlagen würde, wie viel oder wenig man auf die Vermuthung geben möchte, daß darin ein göttlicher Mund, namentlich der Minerva, schon den Prolog gesprochen.

Damit verabschieden wir uns von Hermannscher Censur wie von Dion's Kunstrichterstuhl, vor den er einen tragischen Wettkampf ziehen konnte, dergleichen in der Wirklichkeit nie zur Schau gekommen, wobei er zugleich mit der unbefangensten Offenheit um die Entscheidung darüber sich nicht kümmern läßt, ob Sophokles gegen den greisen Aeschylos und den jüngeren Euripides „vielleicht nicht oft oder niemals mit dem nämlichen Drama" (οὐ πολλάκις ἴσως ἢ οὐδέποτε τῷ αὐτῷ δράματι) zum Wettstreite aufgetreten.

Nachdem wir aber so durch Hinwegräumen früherer Entgegnungen versucht haben, uns Bahn zu machen für den Fortgang weiterer Entwickelung, meinen wir diesem nicht geringen Vorschub zu leisten, wenn wir zum voraus einen Nachtrag liefern zu dem, was wir schon früher den so scharfsichtig betrachtenden Lessing zu Gunsten des Philoktetes, „eines von den bleibenden Meisterstücken der Bühne", vortragen ließen. Da nämlich, wo er ausführlicher im Einzelnen motivirt, warum der Dichter für seinen Helden eine Wunde und nicht eine innerliche Krankheit gewählt (Laokoon IV S. 34), fügt er hinzu: „Und diese Wunde war ein göttliches

Strafgericht.“ („Ein mehr als natürliches Gift tobte unaufhörlich darin“ ꝛc.) Ein kurzes, wie leicht hingeworfenes, aber um nichts minder gewichtiges Wort, von Manchem der Neueren (darf ich mich doch selbst nicht so unbedingt ausnehmen wollen) entweder ganz übersehen, oder nicht gehörig erwogen, wie sich das im ferneren Verlaufe unserer Darlegung nachweislich herausstellen wird.

Indem wir nun, den früher schon eingeschlagenen Weg verfolgend, im Begriffe stehen, zu einer neuen Gruppe namhafter Zuschauer heranzutreten, vor denen gleichsam eine wiederholte Aufführung unserer Tragödie so eben zu Ende gegangen, und die noch versammelt geblieben, um ihr Urtheil darüber, meistens nicht ohne Allgemeineres über den Dichter zugleich mit einfließen zu lassen, gegenseitig auszutauschen, sprechen wir, noch ehe wir sie in geordneter Reihenfolge vernehmen, aus, daß wir nicht gesonnen sein können, flüchtigen, von tiefer gehenden Gründen nicht getragenen Aeußerungen irgend woher unser Ohr zu leihen.

Zuerst wenden wir uns K. Otfried Müller zu (Gesch. d. griech. Litt. bis auf Alex. herausgeg. v. Ed. Müller. 1841. Bd. 2). Er schickt eine Bemerkung voraus über die verschiedenen Stadien des Kunststils, wie Sophokles selbst bekunde sie durchlaufen zu haben. Das führt zu der bekannten Stelle des Plutarch de profectu virt. sent. (T. II p. 79 B), die ihre besonderen Schwierigkeiten hat und von Lessing in seinem Bruchstück gebliebenen Leben des Sophokles (vergl. Eschenburgs Vorber.) einer scharf eindringenden Behandlung (Note H) unterworfen worden. Sie lautet: *ὁ Σοφοκλῆς ἔλεγε, τὸν Αἰσχύλου διαπεπαιχὼς ὄγκον, εἶτα τὸ πικρὸν καὶ κατάτεχνον τῆς αὑτοῦ κατασκευῆς τρίτον ἤδη τὸ τῆς λέξεως μεταβάλλειν εἶδος, ὅπερ ἐστὶν ἠθικώτατον καὶ βέλτιστον.* Lessing wurde vornehmlich durch das Mißverständniß zweier Ausdrücke zu der Besorgniß verleitet, dem Plutarch wäre sein Gedächtniß nicht treu genug gewesen, und er

sage von dem Sophokles, was er von dem Euripides hätte sagen sollen. Das διαπαίζειν nämlich nimmt er in dem allerdings sonst gewöhnlichen Sinne des Verlachens, und weist dann zur Genüge nach, daß Sophokles, wovon auch wir vollkommen überzeugt sind, den Aeschylos stets hochgeachtet, folglich niemals habe verspotten können. Er würde aber, dünkt uns, die ihm bekanntere Bedeutung des Wortes augenblicklich als ganz unpassend aufgegeben haben, wenn nicht seiner so großartigen Umsicht wie durch eigenthümlichen Zufall sich momentan entzogen hätte, daß hier von einer Entwickelungsperiode die Rede ist, welche der Dichter für die Ausbildung seiner tragischen Darstellungsform durchgemacht zu haben bezeugt, und die er dann doch mit Verlachen unmöglich ausfüllen konnte. Das zweite Wort sodann, das Lessing mißdeutet, ist das ἠθικώτατον (τῆς λέξεως εἶδος). Er versteht es von dem, so viel möglich, sittlich und moralisch gut gemachten Charakter der Rede, einem lehrreich und erbaulich und sentenzenvoll Sprechen. Dafür war ihm freilich Euripides der rechte Mann, nicht Sophokles, der „als wahrer Tragicus seine Personen ihrem Affecte, ihrer Situation gemäß sprechen läßt.“ Um aber zu ermitteln, was Plutarch mit dem ἠθικόν so recht gemeint glaube, wird es gerathener sein, sich an ihn selbst vielmehr zu halten, als auf den Aristoteles oder wen sonst etwa zurückzugehen. Er will in der bezeichneten Schrift den Nachweis zu der Behauptung liefern, daß auch die Umwandelung der Sprechweise (ἡ περὶ τοὺς λόγους μεταβολή p. 78 E) für den Fortschritt zum Besseren nichts Unerhebliches sei. Philosophen bedienten sich wohl einer Sprache, die ihren Schülern meistens erst spät verständlich werde, bis jene, zu gesunder Reife des Urtheils gelangt, mit Worten verkehrten, die da vermöchten Hoheit, Adel der Gesinnung (ἦθος — καὶ μέγεθος, ungefähr das Platonische ἦθος μεγαλόθυμον) einzuflößen, und wann sie von künstlichen Prunkreden übergegangen zu einer auf Gesinnung und Affect (ἦθος καὶ πάθος) einwirkenden

Diction anfingen, wahrhaft und ohne Aufgeblasenheit fortzuschreiten; wie denn auch Sophokles von sich selbst berichte, nachdem er zwei andere Vorstufen seiner dichterischen Entwickelung überschritten, auf der dritten schon beschäftigt zu sein mit der Umänderung seines Stils in den oben benannten, welches der beste sei. Und darum fordert Plutarch auf, sich auch bei dem Lesen von Gedichten zu hüten, daß einem irgend etwas entgehe, was zur Besserung des Sinnes oder Besänftigung des Affectes (πρὸς ἐπανόρθωσιν ἤθους ἢ πάθους κουφισμὸν) angemessen ausgesprochen werde. Es liegt hiernach zu Tage, daß er das ἠθικὸν des Sophokles als den sittlichen oder, wie das Wort ja bei uns eingebürgert, den ethischen Inhalt der Dichterrede auffaßte. Wir betonen den Inhalt der Rede. Denn obgleich er anfänglich die Dunkelheit eines philosophischen Vortrages oder das Prunkende desselben, also eine Form des Ausdrucks tadelt, geräth er doch alsbald fast unvermerkt auf das ausgedrückte Gegenständliche, und zwar auf sittlich Förderndes. Handelte es sich hier nur um Plutarchs Auffassung des Sophokleischen Wortes, so verstand diese freilich Lessing richtig, sah sich aber, indem er derselben beipflichtete, und Sophokles thatsächlich schlechthin widersprach, zu der Alternative genöthigt, entweder den Plutarch ohne Textveränderung eines Gedächtnißfehlers zu zeihen, oder, was ihm weiterhin „allem Anschein nach“ geschehen zu müssen scheint, Euripides anstatt des Sophokles zu lesen. Wir unsers Theils jedoch halten ein Drittes für das allein Wahre, nämlich eine andere Erklärung des in Rede stehenden, wenn kritisch gesicherten Wortes, die wir ausschließlich als zutreffend betrachten. An der vollendeten tragischen Meisterschaft des Sophokles bildet die Kunst der Charakteristik nicht die unbedeutendere Glanzseite. Ja man wird nicht verkennen können, daß gerade in ihr seine hervorstechende Eigenthümlichkeit sich ausprägt; und darum hoben auch schon griechische Kunstrichter diese mit besonderem Nachdrucke hervor, wie das von einem Grammatiker compilirte

Leben des Dichters ihm nachrühmt, er habe verstanden, mit einem kleinen Halbverse oder Einem Worte eine ganze Person zu charakterisiren (ἐκ μικροῦ ἡμιστιχίου ἢ λέξεως μιᾶς ὅλον ἠθοποιεῖν πρόσωπον). Dürfen wir nun die Ueberzeugung hegen, daß unser durch große künstlerische Besonnenheit ausgezeichneter Dichter, der gegen Aeschylos äußern konnte, er, Aeschylos, leiste das Gebührende, aber unbewußt, der mit so einsichtigem Streben, wovon er selbst Rechenschaft giebt, zu seiner Kunsthöhe sich aufschwang. daß dieser nicht ohne Bewußtsein seiner eigenthümlichen Begabung im Verfolge seiner Entwickelungsbahn mit wohlverstandener Absicht sich zum Ziele gesteckt habe, für die das Wesen seiner ganzen Dichtung so vorherrschend und durchgreifend bezeichnende Charakterdarstellung auch der entsprechendsten Ausdrucksweise mächtig zu werden, so können wir kein Bedenken weiter tragen, hierin die allein stichhaltige Deutung des fraglichen Wortes anzuerkennen, nicht freilich, als ob der Dichter zugleich das, was er für seinen formalen Zweck das beste nennt, mit seinem Biographen etwa schlechtweg für das höchste (μέγιστον) in der (dramatischen) Poesie überhaupt habe ausgeben wollen, einen Charakter oder Affect zu zeichnen (δηλοῦν ἦθος ἢ πάθος). Dabei nehmen wir τὸ τῆς λέξεως εἶδος in dem herkömmlichen Sinne der Stilgattung (λέξις nach Aristot. Poet. 6 ἡ διὰ τῆς ὀνομασίας ἑρμηνεία), was Lessing zu Gunsten des Plutarch mit seinem „Charakter der Rede" ein wenig verwischt. Uebrigens verstehen wir das διαπαίζειν nach der Weise des Sophokles, ein Wort noch in der Frische seiner eigentlichen Bedeutung geltend zu machen (vergl. Schneidewin's Sophokles, allgem. Einl. S. XXXIX), von einem Durchmachen, Durchüben in der Jugend, hier der dichterischen Jugendzeit oder den Anfängen der tragischen Laufbahn, und den ὄγκος des Aeschylos nicht sowohl von dem eigentlichen Schwulst, als dem hochtönend Feierlichen, Pathetischen der Dichtersprache im Allgemeinen, seinem στόμα bei Plutarch (de glor. Athen. 349 D) und

dem dichterischen λόγος γαῦρος καὶ περιττός (Symp. II 623 A) oder dem Horazischen os magna sonaturum, wie denn Plutarch den ὄγκος und das μέτρον der Poesie überhaupt dem πεζόν gegenüberstellt (de aud. poet. 16 C), ja selbst ein εὔογκον τῆς λέξεως als bewundernswürdig anführt (de garr. 511 B). Die Spitznamen, z. B. des στόμφαξ, κρημνοποιός, welche dem Aeschylos der ὄγκος in Sprache und Wortbildung bei Aristophanes zu Wege bringt, stellt Ed. Müller (Gesch. d. Theorie d. Kunst b. d. A. Th. 1 S. 165 ff.) aus des Letzteren Fröschen und Wolken zusammen, ohne sich dabei entgehen zu lassen, daß durch die maßlose Scurrilität immer doch die ernste Achtung vor dem „ersten unter den Dichtern", dem πρῶτος ἐν ποιηταῖς, hindurchblickt. Vergl. G. Hermann zu Aristoph. Nub. V. 1370. Aber die von ebendemselben Müller (S. 223) nur wie hingeworfene, von seinem Bruder Otfried (a. a. O. S. 115) als offenbar richtig aufgenommene Conjectur, wonach αὑτοῦ statt αὐτοῦ in unserer Plutarchstelle zu schreiben, weisen wir zurück, vornehmlich aus dem sachlichen Grunde, weil das πικρὸν καὶ κατάτεχνον τῆς κατασκευῆς durch Lessing's Auslegung dem Aeschylos mit gutem Rechte zugeeignet worden, für den Sophokles hingegen mindestens sehr problematisch bleibt, sicherlich aber auch durch Schneidewin's (a. a. O. S. XXXIII) „allzu steif und vierkantig gehaltene Anlage der Dramen" für ihn nicht eben annehmbarer gemacht wird. Endlich erläutern wir den Gebrauch des μεταβάλλειν, hier so ziemlich unser eintauschen, durch Parallelen bei Platon μεταβ. εἶδος καινὸν μουσικῆς, μεταβ. τὴν φιλοπονίαν de rep. IV 424 C. VII 535 D und bei Plutarch I 729 F μεταβ. ἐσθῆτα φεύγοντι πρέπουσαν, woraus sich zugleich, anderer Momente zu geschweigen, da die Worte ὅπερ ἐστὶν ἠθικώταιον καὶ βέλτιστον erst die eingetauschte Stilart kund geben, als unzulässig erweist, dieselben etwa für eine Einschaltung Plutarchs anzusehen. Einer besonderen Verdeutschung der ganzen Stelle bedarf es hiernach von

Seiten, als er bei meinem eigentlich doch unbedeutenden Verfahren zu dem Vorwurfe berechtigt ist, ich hätte emendare volens den Text nur mehr corrumpirt. Damit aber wäre denn in Dion's Mittheilungen über den Lemnos Alles erörtert, worauf jener Vorwurf sich möchte gründen wollen, und glaube ich mit Vertrauen auf den Ausspruch Unparteiischer Berufung einlegen zu können.

Gelegentlich indessen schalte ich an dieser Stelle noch ein Wort ein über meine weiteren kritischen Bemerkungen zum Abschnitte des Dion, und zwar zunächst um die Uebereilung wieder gut zu machen, mit welcher ich ἡ τε τοῦ Εὐριπίδου σύνεσις durch ἡ δὲ u. s. w. zu verbessern schien. Dion jedoch braucht für die Auseinandersetzung der Tragiker mit ihren charakteristischen Unterschieden allein das τε, wie oben ἥ τε γὰρ τοῦ Αἰσχύλου μεγαλοφροσύνη und unten ὅ τε Σοφοκλῆς μέσος, nicht nach Reiske ὁ δὲ — ein Gebrauch, der sich auch in anderen Beziehungen bei ihm belegen läßt. Er stellt hier die σύνεσις und τὴν περὶ πάντα ἐπιμέλειαν des Euripides wie ἀντιστρόφους gegenüber τῇ τοῦ Αἰσχύλου, wobei Reiske ἁπλότητι ergänzen will, und Emperius mit einem recte opinor zustimmt. Ich hatte den damit bezeichneten Gegensatz zu eng genommen und, wenn ja etwas einzuschieben, dafür [illegible] vorgeschlagen. Dabei beharre ich auch jetzt noch. — Ebenso wüßte ich an meiner Darlegung eines von Reiske gelieferten „merkwürdigen Beispiels unbedachtsamer Aenderungslust" bei den Worten φησί τε προσθεῖναι u. s. w. noch gegenwärtig nichts zu modificiren. — Endlich leuchtete auch mir die freilich sich wie von selbst ergebende Verbesserung des δράμασι durch πράγμασι in der Schlußstelle über Euripides καὶ τὸ ὅλον u. s. w. als nicht zu beanstanden ein, noch ehe mir Valckenaer's Zuvorkommen hierin bekannt geworden.

Ueber meine beigegebenen kurzen Erläuterungen des Dion äußert sich Hermann mit keiner Sylbe. Gleichwohl scheinen sie

mir von der Beschaffenheit, daß ich kein Bedenken tragen möchte, sie fast durchweg jetzt noch zu unterschreiben. Der Aufsatz LII des Dion — sehr uneigentlich Rede genannt, wie alle seine übrigen kleinen Schriftwerke von Synesios mit eingesalzenen Fischstücken verglichen — hat etwas so Anziehendes, daß Valckenaer (Diatr. in Eurip. reliqu. p. 115) ihn als elegantissima trium virorum — des Aeschylos Sophokles Euripides — comparatio rühmte. Der Verfasser veranstaltet für sich selbst gleichsam einen glänzenden Wettkampf der tragischen Triumvirn mit ihren dramatischen Behandlungen des gleichen Gegenstandes und setzt sich aus eigener Machtvollkommenheit zum geschworenen Schiedsrichter über ihre Leistungen ein mit der Entscheidung, daß er nichts auszusprechen vermöchte, weshalb wol — keiner der Männer besiegt worden. Ein allerdings auffallender Richterspruch, der des so Entscheidenden Befähigung, ein vollgültiges Geschmacksurtheil zu fällen, mehr als zweifelhaft machen könnte. Ist ja doch das Maß der Dichtergabe in den verschiedenen Persönlichkeiten ein verschiedenes, und wird sich danach der Kunstwerth verschiedener Gestaltung Eines und desselbigen Dichtstoffes höher oder niedriger bestimmen müssen. Und dennoch, wenn wir einmal von einem tiefer eindringenden und umfassenderen, aus der Allgemeinheit oberster Grundsätze hergeleiteten Ausspruche unseres Kunstrichters abzusehen haben, würden wir uns geneigter finden, seiner unbefangenen Anerkennung der eigenthümlichen Vorzüge jedes der drei sich um den Preis gleichsam bewerbenden Dichter Beifall zu zollen, als einem einseitigen, wohl gar sophistisirenden Absprechen über dieselben. Den Sophisten freilich wurde auch Dion bekanntlich beigezählt, von Philostratos jedoch der Eustomie halber, und von dem ihn verehrenden Synesios wegen der geringfügigen Gegenstände, an denen er sich schriftstellerisch geübt, bis er zu geistiger Männlichkeit herangereift und sich zum Philosophen, und zwar der Stoa für das Ethische, vollendet habe. Wie dem indessen auch sein

mag, der durchgebildete Mann seiner Zeit tritt uns überall in ihm entgegen, begabt mit Empfänglichkeit für tragische Poesie und dem Talent, die Verschiedenheiten in der tragischen Darstellung des nämlichen Vorwurfs dergestalt zu charakterisiren, daß wir nach eigener anderweitiger Bekanntschaft mit den darstellenden Tragikern vor dem Treffenden seiner Charakteristik nicht das Auge verschließen dürfen. Philostratos bezeichnet als besonderes Merkmal seiner Art von Philosophie die Süßigkeit gleichsam der Milde. Wir finden diese absonderlich bestätigt in seiner Beurtheilung des Euripides, wo sie sich zu einem merklichen Grade von Vorliebe steigert für dessen staatskluge, den Lesern (man denke, qui se ad agendum comparant nach Quinctilian) am meisten fruchtende Rhetorik und in den gnomenreichen Chören hervorstechende Anmahnung zur Tugend, einer Vorliebe, die sich auch durch die Paraphrase des Euripideischen Prologs zum Philoktetes (LIX.) beurkundet. Dion führt die Tragiker nach der Zeitfolge ihrer Dichtungen auf und kann darum den Sophokles nur eine innere Mitte (die zugleich zum Höhenpunkte wird) zwischen seinen Mitbewerbern einnehmen lassen. Als Kennzeichen dieser Stellung giebt er eine würdevolle und großsinnige Dichtweise an, welche den höchsten Grad des Tragischen und einer Wohlredenheit, die freilich nicht des Euripides staatliche Beredtsamkeit ist, in sich schließe, so daß sie darthue, wie das meiste Wohlgefallen sich im Gefolge von Erhabenheit und Würde (μετὰ ὕψους καὶ σεμνότητος) befindet. Anderes, wie die trefflichste Oekonomie (διασκευὴ τῶν πραγμάτων) der Fabel, das Freimüthige und Edle der Charaktere, berühren wir bloß im Vorbeigehen. Man sieht klar genug, in wie bedeutsamen Punkten er, ohne durch Hinneigung zu Euripides seine vorurtheilsfreie Unparteilichkeit wesentlich einzubüßen, dem Sophokles den Vorrang einräumt. Kann nun Würde und Erhabenheit einer tragischen Dichtung lediglich als das Product nicht eines berückenden Vorgebens, was an sich schon ein Unding, sondern

einer Geistigkeit zur Erscheinung kommen, die sich aufgeschwungen zu dem Bewußtsein des Höchsten, des Göttlichen, und damit sich erfüllt hat, oder trägt, wie Longinos (36, 1, vergl. 9, 6) es faßt, jene Erhabenheit empor zur Nähe des Hochsinnes der Gottheit, so wird man, dies erwägend, in den Stand gesetzt, den Werth des von dem alterthümlichen Kunstrichter ohne kampfrichterliche Förmlichkeit dem Dichter zugetheilten Siegespreises gebührend anzuschlagen.

Die irrthümliche Behauptung übrigens in seiner ersten Ausgabe des Philoktetes (1824 praef. p. XVII), daß es unzweifelhaft scheine, die Euripideische Tragödie dieses Namens sei nach der Sophokleischen abgefaßt worden, hatte Hermann bereits in der oben angeführten Dissertation S. 115 und 116 stillschweigend berichtigt, so daß Bernhardy seine Bemerkung im Grundriß der griech. Litt. S. 817 (noch wiederholt in der zweiten Bearb. 1859) und Hartung die der Einleitung zu seiner Ausgabe des Philoktetes 1851 S. 12 billig hätten unterdrücken sollen. Wir möchten wünschen, Hermann hätte auch an seinem Theile die Aeußerungen der Dissertation S. 127, Philoktetes habe sich schließlich entweder durch Bitten und Versprechungen des Odysseus oder durch Anmahnung irgend eines in's Mittel sich schlagenden Gottes vor Troja führen lassen, und S. 128, über den Kurs, den das Schiff nach Troja einhalten sollte, habe am Ende des Stückes entweder der Chor oder vielleicht irgend ein Gott Näheres angegeben, — diese Aeußerungen, soweit sie einen Gott betreffen, wünschten wir etwa in der Vorrede zu seiner zweiten Ausgabe des Philoktetes gleichfalls zurückgenommen. Denn Dion weiß von einer göttlichen Epiphanie zur Lösung des Knotens allein bei Sophokles, und würde sicherlich, wenn er die Katastrophe auf ähnliche Weise auch bei den anderen Tragikern hätte eintreten gesehen, es wenigstens an einer Andeutung darüber nicht haben fehlen lassen. Nun aber finden wir in ihm sogar das gerade Gegentheil davon, indem er

uns berichtet, wie der Aeschylische Odysseus nicht allein den Philoktetes bewogen, auf den Verkehr mit ihm sich einzulassen, sondern auch, was entscheidend ist, durch seine Worte ihn mit sich nach Troja gebracht (προσηγάγετο), also ohne Beihülfe eines deus ex machina. Was aber bei Aeschylos nicht vorgekommen, wird ebenso wenig bei Attius stattgefunden haben, wenn dieser anders, was Hermann in die Dissertation aus der Vorrede zu seiner ersten Ausgabe des Philokt. wieder aufgenommen, in seiner gleichnamigen römischen Tragödie wirklich jenen griechischen Tragiker zum Vorbilde gewählt hatte, wobei es nichts verschlagen würde, wie viel oder wenig man auf die Vermuthung geben möchte, daß darin ein göttlicher Mund, namentlich der Minerva, schon den Prolog gesprochen.

Damit verabschieden wir uns von Hermannscher Censur wie von Dion's Kunstrichterstuhl, vor den er einen tragischen Wettkampf ziehen konnte, dergleichen in der Wirklichkeit nie zur Schau gekommen, wobei er zugleich mit der unbefangensten Offenheit um die Entscheidung darüber sich nicht kümmern läßt, ob Sophokles gegen den greisen Aeschylos und den jüngeren Euripides „vielleicht nicht oft oder niemals mit dem nämlichen Drama“ (οὐ πολλάκις ἴσως ἢ οὐδέποτε τῷ αὐτῷ δράματι) zum Wettstreite aufgetreten.

Nachdem wir aber so durch Hinwegräumen früherer Entgegnungen versucht haben, uns Bahn zu machen für den Fortgang weiterer Entwickelung, meinen wir diesem nicht geringen Vorschub zu leisten, wenn wir zum voraus einen Nachtrag liefern zu dem, was wir schon früher den so scharfsichtig betrachtenden Lessing zu Gunsten des Philoktetes, „eines von den bleibenden Meisterstücken der Bühne“, vortragen ließen. Da nämlich, wo er ausführlicher im Einzelnen motivirt, warum der Dichter für seinen Helden eine Wunde und nicht eine innerliche Krankheit gewählt (Laokoon IV S. 34), fügt er hinzu: „Und diese Wunde war ein göttliches

Strafgericht." („Ein mehr als natürliches Gift tobte unaufhörlich darin" ꝛc.) Ein kurzes, wie leicht hingeworfenes, aber um nichts minder gewichtiges Wort, von Manchem der Neueren (darf ich mich doch selbst nicht so unbedingt ausnehmen wollen) entweder ganz übersehen, oder nicht gehörig erwogen, wie sich das im ferneren Verlaufe unserer Darlegung nachweislich herausstellen wird.

Indem wir nun, den früher schon eingeschlagenen Weg verfolgend, im Begriffe stehen, zu einer neuen Gruppe namhafter Zuschauer heranzutreten, vor denen gleichsam eine wiederholte Aufführung unserer Tragödie so eben zu Ende gegangen, und die noch versammelt geblieben, um ihr Urtheil darüber, meistens nicht ohne Allgemeineres über den Dichter zugleich mit einfließen zu lassen, gegenseitig auszutauschen, sprechen wir, noch ehe wir sie in geordneter Reihenfolge vernehmen, aus, daß wir nicht gesonnen sein können, flüchtigen, von tiefer gehenden Gründen nicht getragenen Aeußerungen irgend woher unser Ohr zu leihen.

Zuerst wenden wir uns K. Otfried Müller zu (Gesch. d. griech. Litt. bis auf Alex. herausgeg. v. Ed. Müller. 1841. Bd. 2). Er schickt eine Bemerkung voraus über die verschiedenen Stadien des Kunststils, wie Sophokles selbst bekunde sie durchlaufen zu haben. Das führt zu der bekannten Stelle des Plutarch de profectu virt. sent. (T. II p. 79 B), die ihre besonderen Schwierigkeiten hat und von Lessing in seinem Bruchstück gebliebenen Leben des Sophokles (vergl. Eschenburgs Vorber.) einer scharf eindringenden Behandlung (Note H) unterworfen worden. Sie lautet: *ὁ Σοφοκλῆς ἔλεγε, τὸν Αἰσχύλου διαπεπαιχὼς ὄγκον, εἶτα τὸ πικρὸν καὶ κατάτεχνον τῆς αὐτοῦ κατασκευῆς τρίτον ἤδη τὸ τῆς λέξεως μεταβάλλειν εἶδος, ὅπερ ἐστὶν ἠθικώτατον καὶ βέλτιστον.* Lessing wurde vornehmlich durch das Mißverständniß zweier Ausdrücke zu der Besorgniß verleitet, dem Plutarch wäre sein Gedächtniß nicht treu genug gewesen, und er

Leben des Dichters ihm nachrühmt, er habe verstanden, mit einem kleinen Halbverse oder Einem Worte eine ganze Person zu charakterisiren (ἐκ μικροῦ ἡμιστιχίου ἢ λέξεως μιᾶς ὅλον ἠθοποιεῖν πρόσωπον). Dürfen wir nun die Ueberzeugung hegen, daß unser durch große künstlerische Besonnenheit ausgezeichneter Dichter, der gegen Aeschylos äußern konnte, er, Aeschylos, leiste das Gebührende, aber unbewußt, der mit so einsichtigem Streben, wovon er selbst Rechenschaft giebt, zu seiner Kunsthöhe sich aufschwang. daß dieser nicht ohne Bewußtsein seiner eigenthümlichen Begabung im Verfolge seiner Entwickelungsbahn mit wohlverstandener Absicht sich zum Ziele gesteckt habe, für die das Wesen seiner ganzen Dichtung so vorherrschend und durchgreifend bezeichnende Charakterdarstellung auch der entsprechendsten Ausdrucksweise mächtig zu werden, so können wir kein Bedenken weiter tragen, hierin die allein stichhaltige Deutung des fraglichen Wortes anzuerkennen, nicht freilich, als ob der Dichter zugleich das, was er für seinen formalen Zweck das beste nennt, mit seinem Biographen etwa schlechtweg für das höchste (μέγιστον) in der (dramatischen) Poesie überhaupt habe ausgeben wollen, einen Charakter oder Affect zu zeichnen (δηλοῦν ἦθος ἢ πάθος). Dabei nehmen wir τὸ τῆς λέξεως εἶδος in dem herkömmlichen Sinne der Stilgattung (λέξις nach Aristot. Poet. 6 ἡ διὰ τῆς ὀνομασίας ἑρμηνεία), was Lessing zu Gunsten des Plutarch mit seinem „Charakter der Rede" ein wenig verwischt. Uebrigens verstehen wir das διαπαίζειν nach der Weise des Sophokles, ein Wort noch in der Frische seiner eigentlichen Bedeutung geltend zu machen (vergl. Schneidewin's Sophokles, allgem. Einl. S. XXXIX), von einem Durchmachen, Durchüben in der Jugend, hier der dichterischen Jugendzeit oder den Anfängen der tragischen Laufbahn, und den ὄγκος des Aeschylos nicht sowohl von dem eigentlichen Schwulst, als dem hochtönend Feierlichen, Pathetischen der Dichtersprache im Allgemeinen, seinem στόμα bei Plutarch (de glor. Athen. 349 D) und

dem dichterischen λόγος γαῦρος καὶ περιττός (Symp. II 623 A) oder dem Horazischen os magna sonaturum, wie denn Plutarch den ὄγκος und das μέτρον der Poesie überhaupt dem πεζόν gegenübergestellt (de aud. poet. 16 C), ja selbst ein εὔογκον τῆς λέξεως als bewundernswürdig anführt (de garr. 511 B). Die Spitznamen, z. B. des στόμφαξ, κρημνοποιός, welche dem Aeschylos der ὄγκος in Sprache und Wortbildung bei Aristophanes zu Wege bringt, stellt Ed. Müller (Gesch. d. Theorie d. Kunst b. d. A: Th. 1 S. 165 ff.) aus des Letzteren Fröschen und Wolken zusammen, ohne sich dabei entgehen zu lassen, daß durch die maßlose Scurrilität immer doch die ernste Achtung vor dem „ersten unter den Dichtern", dem πρῶτος ἐν ποιηταῖς, hindurchblickt. Vergl. G. Hermann zu Aristoph. Nub. V. 1370. Aber die von ebendemselben Müller (S. 223) nur wie hingeworfene, von seinem Bruder Otfried (a. a. O. S. 115) als offenbar richtig aufgenommene Conjectur, wonach αὑτοῦ statt αὐτοῦ in unserer Plutarchstelle zu schreiben, weisen wir zurück, vornehmlich aus dem sachlichen Grunde, weil das πικρὸν καὶ κατάτεχνον τῆς κατασκευῆς durch Lessing's Auslegung dem Aeschylos mit gutem Rechte zugeeignet worden, für den Sophokles hingegen mindestens sehr problematisch bleibt, sicherlich aber auch durch Schneidewin's (a. a. O., S. XXXIII) „allzu steif und vierkantig gehaltene Anlage der Dramen" für ihn nicht eben annehmbarer gemacht wird. Endlich erläutern wir den Gebrauch des μεταβάλλειν, hier so ziemlich unser eintauschen, durch Parallelen bei Platon μεταβ. εἶδος καινὸν μουσικῆς, μεταβ. τὴν φιλοπονίαν de rep. IV 424 C. VII 535 D und bei Plutarch I 729 F μεταβ. ἐσθῆτα φεύγοντι πρέπουσαν, woraus sich zugleich, anderer Momente zu geschweigen, da die Worte ὅπερ ἐστὶν ἠθικώτατον καὶ βέλτιστον erst die eingetauschte Stilart kund geben, als unzulässig erweist, dieselben etwa für eine Einschaltung Plutarchs anzusehen. Einer besonderen Verdeutschung der ganzen Stelle bedarf es hiernach von

unserer Seite nicht; wohl aber wünschten wir, daß Ed. Müller unbehindert von Bernhardy's Beurtheilung, gegen deren von Sophokles „aufgenommenen ethischen Redeton", der sich Grundr. der griech. Litt. Th. 2 S. 795 in das, wir meinen wenigstens, offene „Geheimniß der Ethopöie" (vergl. S. 791) verwandelt, auch wir noch eigens zu protestiren hätten, die a. a. O. Th. 2 S. 450 angekündigte Untersuchung, ob sich die verschiedenen Kunststile des Dichters nicht aus seinen noch vorhandenen Tragödien nachweisen ließen, nicht möchte aufgegeben haben.

So weit hatte ich meine Ansicht von dem so anziehenden Sophokleischen Selbstbekenntnisse durchgeführt, als mir die unlängst an's Licht getretene Ausgabe des Sophokles von Th. Bergk (Sophoclis tragoediae, Lips. 1858, 8) zu Gesichte kam. Bergk läßt auf die Vorrede eine commentatio de vita Sophoclis folgen und verbreitet sich hierin von § 11. S. 31 an über Plutarch's Mittheilung ausführlicher. Zuvörderst glaubte er, wie ziemlich sicher zu erwarten stand, sie kritisch berichtigen zu müssen, und zwar dergestalt, daß er διαπεπλακώς, was der angelegte Gedanke (instituta sententia) erheische, schreibt für διαπεπαιχώς, was Lessing, Ed. Müller, Bernhardy auf verschiedene Weise, jedoch erfolglos zu deuten versucht, ferner αὑτοῦ, wie schon Ed. Müller empfohlen, für αὐτοῦ, endlich τὸ τῆς ποικίλης (denn μικτῆς, das statt dessen vielleicht Jemand muthmaßlich für nothwendigen Zusatz halten möchte, gefalle weniger) λέξεως εἶδος; die gewöhnliche Lesart ohne solche Einfügung gebe einen unvollkommenen oder vielmehr gar keinen Sinn. Die Conjectur O. Müller's aber — wir erlassen uns deren Beibringung — sei gänzlich zu mißbilligen. Dem Vorwurfe der Willkür, da keinerlei Varietät den Text unsicher macht, sucht er durch angeblich innere Nothwendigkeit des Verbesserns vorzubeugen. So fordere, heißt es, der einmal eingeleitete Gedanke das διαπεπλακώς. Wenn uns doch auch nur ein Wink gegeben wäre über die dem Worte hier beigelegte Bedeutung! Das

Allgemeine wissen wir, daß Sophokles Entwickelungsstadien abmarken will, wie er sie für die Form seiner Tragik durchlaufen. Da begreifen wir unschwer, daß er mit der Erhabenheit Aeschylischer Sprache beginnend, diese durchgemacht oder durch geübt habe. Aber durch gebildet, bis zu einer gewissen Vollendung ausgebildet? das verstehen wir um so weniger, als wir eine jugendliche Nachahmung des von ihm so hochgeachteten Vorbildes sehr natürlich finden, eine, will's Gott, vervollkommnende Umgestaltung desselben aber, und zwar, um über diese demnächst — wieder hinwegzugehen, desto unangemessener. Doch freilich, wie können wir von einem Hinweggehen zu denen sprechen, die mit Ed. Müller — und Bergk gehört zu ihnen — den Ausdruck *κατασκευή* als einen rhetorisch-technischen fassen, ohne sich sonderlich darum zu kümmern, ob er so für den Sophokles schon als ein geläufiger anzunehmen? Diese verwandeln nun zwar *αὔτου* in *αὐτοῦ*, kommen aber damit, wie sie sich auch stellen mögen, nicht über einen „Redepomp" hinaus, in den sie sich vergebens abmühen würden etwas von wesentlichem Unterschiede hinein zu bringen, je nachdem er mehr als geborgt, oder als bereits angeeignet sich zeige. Denn rhetorisch stehen sich *κατασκευή*, die apparata oratio, apparatio oder apparatus der Römer, und *ὄγκος* so verwandtlich nahe, daß sie synonym mit einander verknüpft werden können, wie bei Plutarch (de audit. II 41 C) eine *λέξις ἡδεῖα — μετ' ὄγκου τινὸς καὶ κατασκευῆς* —. Zu solchem Stillstande aber im Laufe zweier Perioden, die der Dichter absteckt, um darin den Fortschritt seines künstlerischen Bildungsganges sich bewegen zu lassen, erwäge man ferner das *πικρὸν* — Xylander's dafür gebotenes *πυκνὸν* hat Lessing gebührend abgefertigt — und das *κατάτεχνον* der Sophokleischen — Rhetorik. Das gesammte griechische Alterthum, man darf es zuversichtlich behaupten, pries den Dichter als einen süßen: Bergk selbst beurkundet es mit Belegen S. 32 u. 33. Man nannte ihn daher ja auch eine Biene (*μέλιττα*), und Aristophanes

konnte nach Dion Chrysost. seinen Mund mit einem honigreichen Gefäßrande vergleichen. Er hieß der süßeste nicht allein im Schol. zu Aias 1199, sondern auch im Aristides (Lessing S. 62), und damit verträgt es sich ganz wohl, wenn im Einzelnen nach einem Worte des Komikers ein Molossischer Hund mit ihm zu dichten schien, und er nach Phrynichos nicht süßer Most, sondern herber Pramnier war (s. d. St. aus Diog. Laert. bei Ed. Müller Th. 1 S. 18). Da nämlich konnte es eine nicht zu mildernde Strenge des Mythos, oder die Nothwendigkeit der Charakteristik zu unerläßlicher Bedingung machen. Seine eigenthümliche Dichternatur im Ganzen blieb dabei unbeeinträchtigt. Dieses Ganze aber wiederum mit Bergk dergestalt zerschneiden zu wollen, daß Sophokles selbst die Thätigkeit so ungefähr der einen Hälfte, der Süßigkeit, entweder der dritten, der Altersperiode, ganz, oder in den beiden früheren lediglich den melischen Gesängen, worin sie gleich von Anbeginn sich hervorgethan, zugewendet habe, hier aber, in der zweiten, handle es sich — woher das B. doch so entschieden wissen mag? — um die Zwiegespräche, die Nerven der Tragödie, und um die Composition der ganzen Fabel ꝛc. — das, wir bergen es nicht, kommt uns ziemlich seltsam vor. Denn wenn wir die wahre Süßigkeit der Poesie nicht sondern können von ihrer Lieblichkeit, ihrer milden Anmuth, womit sie gleichsam liebkosend der Gesammtempfindung schmeichelt, so wird sie selbst in der tiefern Innerlichkeit einer solchen wurzeln, ihr Ausdruck Sprache des Herzens sein müssen, und diese macht es sich eben nicht zum Geschäft, durch das Gefällige rhythmischer Weisen und das Sanftklingende erlesener Wörter (modorem dulcedine verborumque elegantia et lenitate) das Ohr zu kitzeln. Darin liegt denn aber auch der Grund, wenn ein Tragiker irgendwo einmal, sei es im Dialog oder Chor, echte Süßigkeit bewährt hat, diese Eigenschaft von seinem Wesen als immanent auszusagen, auch wo sie vor anderen Erfordernissen der Tragödie einstweilen zurücktritt. Und umgekehrt wird eben dasselbe

von dem Bitteren (τὸ πικρόν) oder der Herbheit gelten, insofern diese einmal einen Dichtergeist als wesentlich ihm eigen gründlich durchdrungen habe sollte. Innerlich kann beides, als sich entgegengesetzt, nicht mit einander sich vertragen; äußerlich aber nach Umständen angenommen, wie man ein Kleid beliebig an- oder ablegt, wird es zu etwas rhetorisch Gesuchtem, Erkünsteltem (κατάτεχνον), oder zur „Manier", worein denn wirklich Ed. Müller (a. a. O.) nicht ohne Nachgiebigkeit gegen seinen Redepomp die ganze Entwickelung der zweiten Periode verlaufen läßt. Könnte er sowohl, als andere, die mit ihm jenem Pompe gleichfalls Gehör geben, von der nöthigenden Consequenz desselben ein wenig sich frei machen und unbefangen die Frage vorlegen, ob man denn in vollem Ernste den größten griechischen Tragiker einer rhetorischen Leerheit (des κενὸν τῆς λέξεως bei Plutarch a. a. O.), an welcher er ein ganzes Bildungsalter hindurch gearbeitet, zeihen, ja ihn selbst sich deren bezichtigen lassen wolle: ich meine doch, die Bejahung dieser Frage würde einigen Anstand finden.

Beruft sich nun freilich das Kunsturtheil des Alterthums für die Süßigkeit des Sophokles meistens nur auf melische Stellen, so kommt das mit nichten auf Rechnung des Zufalles, oder geschieht, weil es dem Dichter gerade so beliebte, sie dort als eine Art Redeschmuck zur Schau zu tragen, sondern hat darin seine etwas tiefer liegende Ursache, daß er im Chorliede dem Ernste eigener Empfindung und Gesinnung freieren Lauf verstatten konnte, als in einer Gesprächsführung, wo er sich der eigenen Natur gleichsam mehr zu entäußern hatte, um die fremde seiner auftretenden Personen desto festere Gestalt gewinnen zu lassen. Von der Allgemeinheit dieses Gedankens vermögen wir auch für die in den Stücken aus der letzten Entwickelungsperiode sich unterredenden Persönlichkeiten keine Ausnahme zu machen. Bergk rechnet zu diesen Stücken von den uns erhaltenen Tragödien zwei, den Philoktetes und den Oedipus auf Kolonos. Beide gehören mithin der Vollendung

Sophokleischen Kunststiles an, und wir dürfen sogleich an den ersten — denn den zweiten lassen wir für jetzt bei Seite — mit der sichersten Erwartung, soweit sie Bergk's obige Entschiedenheit irgend einflößen kann, herantreten, daß hier auch im Dialoge alle Spur jener nur der Vorstufe noch anhaftenden Herbheit getilgt sein werde. Was vernehmen wir? Fast durchweg das gerade Gegentheil, wenn wir anders nicht den gellenden Schrei körperlichen Schmerzes, nicht Ausbrüche leidenschaftlicher Starrheit, zum Theil des heftigsten Zornes und Hasses für Aeußerungen der Milde, oder gar der Süßigkeit hinnehmen sollen. Da können wir uns viel eher noch mit der bewundernswerthen Süße (ἡδονὴ θαυμαστή), welche Dion Chrysost. freilich wiederum nur an den durch den Contrast mit den Dialogscenen wohl etwas einnehmender klingenden Chorliedern preist, befreunden. In größerem Einklange indessen stehen wir mit dem bereits angezogenen Scholion zum Aias, wo nach den zwischen Menelaos und Teukros gewechselten, sehr aufgeregten Worten der Chor den Paris als Urheber des gemeinsam wider ihn unternommenen Krieges verwünscht, da dieser ihm nichts als Unheil gebracht und jede Lebensfreude geraubt habe. Hier nennt der Scholiast den die Freude schildernden Dichter den *süßesten* und der mit solcher Schilderung zu seinem *eigenthümlichen Charakter* (ἐπὶ τὸ ἴδιον ἦθος) sich zurück gewandt. Aus so einem Beispiele lernt man, wie es mit der Süßigkeit bei den Alten gemeint sein möchte, und daß sie ihnen aus dem inneren Wesen des Dichters, keineswegs aus der Aeußerlichkeit einer Sprechweise gekommen.

Um nun aus so vielerlei unauflösbaren Verwickelungen und Unreimlichkeiten einen Ausweg zu finden, möchten wir es nicht wagen, uns dafür einem Lessing als Führer anzuvertrauen? Versuchen wir an unserem Theile einen Beweis zu führen, daß der Weg, den sein Vorgang durch die ihm eigene Erklärung der κατασκευή angebahnt, der richtig getroffene sei. Zuvörderst fragen

wir, ob es denn an sich so unumgänglich nothwendig erscheine, wenn einmal Plutarch seine Mahnung, für die Absicht, durch Rede zu wirken, sei eine nach Maßgabe der Umstände verfahrende Fortbildung auch an dieser von Belang, mit einer Sophokleischen Auslassung erhärten wollte, daß dann die ganze sie enthaltende Stelle eben nur von dieser Wandelung (μεταβολή) handle. Wir glauben nicht. Dem Zwecke des Plutarch konnte es vollkommen genügen, wenn er, absehend von dem, was Sophokles als eigenthümlich bezeichnend für die erste und zweite Entwickelungsstufe seiner Tragik angiebt, sein Augenmerk allein auf die Redegattung der dritten richtete, wie er denn in der That auch einzig und allein von dieser eine Anwendung macht auf die Philosophirenden, die ihm erst dann beginnen wahrhaft fortzuschreiten, wann sie von dem prunkenden und gekünstelten Wesen übergegangen zu einer Sprache, die sich mit Charakter und Affect befasse (εἰς τὸν ἁπτόμενον ἤθους καὶ πάθους λόγον). Daraus aber, daß Plutarch das ihm noch vor Augen oder im Sinne schwebende Wort κατάτεχνον von einer Sprechweise braucht, darf man nicht folgern wollen, daß Sophokles das Nämliche müsse gethan haben. Denn jener konnte die allgemeinere Bedeutung des Gekünstelten auf das Stilistische übertragen, und für diesen möchte ein anderes sogar als nothwendig sich erschließen lassen. Wir leiten dies aus dem Gesetze des Gegensatzes her. Wenn Sophokles τὸ τῆς λέξεως εἶδος bis zur dritten Periode seiner Kunstbildung aufspart, so muß vorher von Anderem die Rede gewesen sein, und zwar dergestalt, daß zu diesem am Ende selbst die Aeschylische Magniloquenz mit einzurechnen. Insonderheit jedoch wird eine von dem richtigen Lesen geforderte leise Betonung des Wortes die λέξις noch bestimmter der unmittelbar voraufgehenden κατασκευή gegenüberstellen und letzterer somit wo möglich noch entschiedener einen sachlichen Gehalt zuweisen, wofür man schwerlich etwas Geeigneteres, als den Bühnenapparat, Lessing's theatralische Auszierung, möchte auffinden können. Der siegreichen

Kraft des Gegensatzes wußte denn auch Bergk so wenig sich zu erwehren, daß er zu dem verzweifelten Mittel der Conjecturalkritik seine Zuflucht nimmt. Der bei dem ersten Anblicke so auffällige Einschub ποικίλης vor λέξεως wird dadurch einigermaßen erklärlich. Es galt nämlich den Versuch, den so widerwärtig sich herausstellenden Gegensatz, wenn auch ein wenig gewaltsam, auf die Seite zu schaffen. Damit schien es zu gelingen, wenn man die λέξις mit der schon näher bestimmten κατασκευή, so gut es eben gehen wollte, in Einklang brächte, und dies sollte das eingeschobene ποικίλης bewirken, um so die ganze Sophokleische Stelle in einem ununterbrochenen rhetorischen Geleise zu erhalten. Das Wort giebt ihm, wir glauben nicht zu irren, der Scholiast zu Aristophanes Vög. 920 (b. Stephanus) an die Hand, indem er die Lieder des Simonides κατάτεχνα καὶ ποικίλα nennt (das für ersteres Merkmal an zwei Stellen des Suidas sich eindrängende κακότεχνα verbannte schon Küster). Zugegeben nun, daß letzteres zur Noth einmal das erstere ersetzen oder in sich begreifen könnte, bliebe doch das πικρόν dabei ohne alle Berücksichtigung, und nehmen wir hierzu noch die Menge unerledigt rückständiger Bedenklichkeiten, so möchten wir uns wohl nicht länger besinnen wollen, über Bergk's Kritik und damit wesentlich zugleich über seine Auslegung der Sophokleischen Stelle den Stab zu brechen, statt dessen aber wenigstens theilweise auf Lessing's Vorgang einzugehen.

Es könnte hiernach fast nur noch ein Interesse der Neugier sein, zu sehen, wie Bergk mit dem, was Ed. Müller, wir glauben beinahe, aus triftigeren Gründen als Bernhardy'scher Rügen wegen bisher unterlassen, zu Stande komme, nämlich mit der in's Einzelne gehenden Unterscheidung dreier Stufen oder Perioden (gradus, aetates) Sophokleischer Poesie, wie mißlich es mit den Kriterien dafür stehen mag, wenn sich zugleich nicht mannigfache Gelegenheit fände, aus dem Unzutreffenden solcher Unterscheidung auf das Verfehlte der ganzen leitenden Ansicht Rückschlüsse zu

machen. Schon mit einigen Vorbemerkungen vermögen wir uns nicht einverstanden zu erklären. Er tadelt Ferd. Schultz, daß er (de vita Soph. p. 8) den Plutarch die Aeußerung des Sophokles aus dessen Schrift über den Chor hernehmen lasse, da diese doch unzweifelhaft von dem noch jugendlichen Dichter verfaßt sei, jene Aeußerung aber offenbar nur von dem greisen Dichter herrühren könne. Ersteres bleibt hier an seinen Ort gestellt. Letzteres jedoch scheint uns sehr problematisch. Denn wenn wir uns auch Perioden, wiewohl sie so durchaus nothwendig nicht anzunehmen, gefallen lassen wollen, und von diesen dann freilich an letzter Stelle ausdrücklich die dritte erwähnt wird, so beginnt doch diese dritte nur so eben erst, und in welches Lebensalter des Dichters deren Anfang zu setzen, erweist sich um so zweifelhafter, je weniger man sein Urtheil von Bergk's Aufeinanderfolge rhetorischer Bildungsabschnitte gefangen nehmen läßt, und je unleugbarer gleichsam widerwillig er selbst, wie unten erhellen wird, in den Fall kommt, bei der großen Unsicherheit einer chronologischen Reihe der einzelnen Dichtwerke, jene Abschnitte nicht schärfer auseinander zu halten. Auf welche Autorität hin er mittheilt, daß Sophokles zufällig (forte) die in Rede stehenden Worte in Gesprächen mit Freunden hingeworfen, ist uns unbekannt. Plutarch konnte sie natürlich nur aus schriftlicher Ueberlieferung schöpfen. Endlich erinnert er, sie wären nicht auf Sprechweise (dicendi genus) allein zu beziehen, sondern umfaßten auch überhaupt die ganze innere Beschaffenheit und Form der Sophokleischen Stücke (omnino omnem fabularum indolem et formam). Wir hegen mehr Vertrauen zu Plutarch's Verständniß, der wohl wissen mußte, was er that, wenn er zur Unterstützung seines an die Philosophen gemachten Anspruches für umgestaltende Fortbildung ihrer Ausdrucksart auf das Beispiel des Dichters hinwies.

Was nun die näheren Angaben über die erste Bildungsstufe anbetrifft, so wissen wir mit der Nachahmung des Aeschylos nicht

recht zu vereinigen, daß Sophokles eben nicht nachahmt, sondern mit angeborenem Maße mildert, daß seine Stücke aus dieser Zeit, wie selbstverständlich (consentaneum), durch Einfachheit der älteren Tragödie (antiquioris tragoediae, einer voräschylischen? —) sich ausgezeichnet, daß gleich in seinen ersten Anfängen unzweifelhaft das größte Dichtergenie hervorgeleuchtet, und er mit völliger Umkehrung des Verhältnisses eines Jüngers zum Meister als Nebenbuhler einen Einfluß auf Aeschylos geübt, wodurch dieser zur höchsten Kraftanstrengung angespornt, das Ziel vollendeter tragischer Kunst erreicht habe, daß gleichwohl über den Aeschylos Manche ungünstiger geurtheilt, dem Lobe des Sophokles aber nichts entzogen werde, außer was davon dem Aeschylos eigne. Von diesem Eigenthume aber im Einzelnen Rechenschaft zu geben, das dürfen wir Bergk nicht zumuthen, da ihm ja keine der noch vorhandenen Sophokleischen Tragödien in diese Erstlingszeit zu fallen scheint. Nur die Verwunderung wird uns unbenommen bleiben, wie er mit der Mehrzahl jener Behauptungen, selbst abgesehen von der Frage nach deren geschichtlicher Beglaubigung, sich vielleicht schmeicheln könne, für die Nothwendigkeit seiner ändernden Kritik etwas geleistet zu haben, oder für die Deutung des unangetasteten Wortes ὄγκος, womit Sophokles allein, so scheint es, sich selbst einer Anfängerschwäche angeklagt haben soll. Denn was Bergk dafür herbeiziehen will, nämlich daß man in den Fragmenten verloren gegangener Stücke sattsam deutliche Spuren einer nach Gewohnheit des Aeschylos geformten Sprechweise antreffe, das lassen wir um so unbedenklicher auf sich beruhen, je mehr wir dazu neigen, den Gehalt jenes Wortes als nichts Angelerntes, sondern als einen natürlichen Ausfluß der Dichterkraft selbst anzusehen.

Die zweite Periode hebt an, sobald Aeschylos nach Sicilien gegangen, wo er denn auch nicht lange nachher gestorben, also mit Ol. 89, 2. Sophokles beschreitet nun sofort eine neue Bahn (novam viam), so daß in den Werken dieses Zeitraums das eigen=

thümliche Talent des Dichters ungeschmälert (plane) hervortritt, und er jetzt am meisten sich selber ähnlich gewesen (sui quam maxime fuit similis). Wie das mit einander stimmen solle, einerseits, daß er, was uns oben erzählt wird, sogleich in den frühsten Kunstschöpfungen die glänzendste Dichtergabe beurkundet, wodurch er so erfolgreich auf den für seinen Lehrer auch von Bergk ausgegebenen Aeschylos eingewirkt, und nunmehr wiederum einen neuen Weg eingeschlagen haben soll, auf dem allererst das ihm inwohnende eigenthümliche Dichtvermögen zum Vorschein gekommen, andrerseits, daß er hier am meisten er selbst gewesen, ohne die Kunstvollendung des dritten Stadium erreicht zu haben, durch diese also wieder sich selber unähnlich geworden, oder von dem Gipfel seiner eigensten Natur herabgesunken sein müsse, das, sagen wir, sind wir außer Stande uns klar zu machen. Durch dergleichen jedoch unbeirrt läßt Bergk den Sophokles aus richtiger Selbstkenntniß eine von dem Ideale der Vollendung noch um etwas entfernte Herbheit und Gekünsteltheit seiner dermaligen Tragödien eingestehen und dessen ungeachtet — der ärgste Widerspruch, in welchen Bergk sich mit sich selbst verwickeln konnte, worüber Näheres unten — geflissentlichst nach dem Unvollkommneren trachten. Wie wenig er aber es dahin bringen mag, auch nur eine seiner selbstgeschaffenen Schwierigkeiten gründlicher zu heben, er häuft sie dennoch für jene Productionen und dazu, wie uns dünken will, ohne Noth in nicht geringem Maße. Den Aeschylischen Redeprunk, so schildert er des Dichters fortschreitende Kunstbildung in dieser Periode, mäßigte er mehr noch als in der früheren, ließ auch von der bisherigen Fülle (ubertas) ab, wodurch er meistens gedrängt, zuweilen etwas dunkel werde. Sophokles selbst schließt die Nachahmung der Sprache des Aeschylos mit der ersten Zeitperiode ab und schweigt von jener angeblichen Ubertät, was bei der ihm zugebilligten Selbstkenntniß an Bedeutung gewinnt. Desto unabweislicher aber meldet sich die Frage an, woher doch Bergk seine aus untergegangenen Stücken nicht

zu schöpfende, und doch als sicher gegebene Kunde von jener früheren Fülle sich verschafft haben möge — die, von welcher Schneidewin allg. Einl. S. 39 nach F. W. Schmidt handelt, ist eine andere — und wie sich diese zu der ihr gleichzeitigen Einfachheit der alten Tragödie verhalten haben solle. Dürften wir die nunmehr erst von dem Dichter meistens gewählten „reichhaltigeren und verflochtenen Stoffe“ (argumenta pleniora et implexa) als den mit Peripetien ausgestatteten des Aristoteles entsprechend annehmen, so würde von daher ein Lichtschimmer auf die sonst in Dunkel gehüllte Einfachheit als in ihren peripetielosen Vorwürfen bestehend zu fallen scheinen. Bergk indessen eilt ohne Aufenthalt bei dergleichen uns zu sagen, daß der Dichter die jetzt andersartigen Stoffe mit hervorstechender Subtilität, allein fast durchgehends zu spitzfindig (insigni subtilitate, sed passim argutius) gestaltet habe. Denn — so ungefähr lautet der angegebene Grund — diese (die argumenta) seien mitunter zu spröde (? rigidiora), so daß sie mehr den Vorschriften der Kunst als der Wahrheit gemäß (magis ad artis leges exacta quam ad veritatem adducta) ausgeführt zu sein schienen. Leider sind wir so übel daran, eben so wenig das Zubegründende, als das zur Begründung dafür Angeführte ausreichend zu verstehen, und was wir davon verstehen, ist nur dazu angethan, unseren Widerspruch hervorzurufen. Denn welche Bewandtniß es mit der zur Spitzfindigkeit sich steigernden Feinheit des Sophokles in der Formgebung haben solle, bleibt uns, wir verhehlen es nicht, verborgen, und nur, wo eine von jedem Urtheilsfähigen als nicht überwunden einzuräumende Sprödigkeit Anstoß gäbe, würden wir uns befugt glauben können, ihn entweder für die Wahl seines Stoffes verantwortlich zu machen, oder dafür, daß er sich der ihm zustehenden und auch anderswo zur Anwendung gebrachten Freiheit, durch anordnende Oekonomie seine Fabel nach allen Seiten hin für seine Zwecke biegsam und geschmeidig herzustellen, nicht gehörig zu bedienen gewußt. Unsere

Anforderungen in diesem Punkte werden keineswegs zufrieden gestellt, wenn wir ferner aus dem überwiegenden Beachten der Kunstgesetze schließen müssen, jene als Beweis für den noch unerreichten Grad der Vollendung gerügte Spitzfindigkeit solle durch diese Gesetze wohl gar in Schutz genommen werden, und fassen wir endlich es richtig auf, daß ein Befolgen der Regeln der Kunst sich vertragen solle mit einem Abweichen von der Wahrheit und zwar einer solchen, wie sie, denken wir, von Bergk selbst als Erforderniß eines dichterischen Kunstwerkes geltend gemacht wird, so können wir, je sicherer wir das Behauptete zu verstehen meinen, nur desto weniger schwankend uns damit nicht einverstanden erklären. Denn unterscheiden wir einmal den Schein gemeiner Wirklichkeit von dem seienden Wesen wirklicher oder höherer Wahrheit, so kann diese nur, wie in den Werken der Wissenschaft, so in Kunstschöpfungen zur Darstellung gelangen, die als Ausdruck innerer Gesetzmäßigkeit das Gepräge jener höheren oder künstlerischen, idealen Wahrheit an sich tragen.

Wie wir somit unseres Theils in der dem Sophokles beigemessenen Subtilität mit ihrer Entartung bloß ein vergebliches Bemühen erblicken, das Gekünstelte seines vermeintlich zweiten Bildungsalters unter einer etwas anderen Form annehmlicher zu machen, so dient die ganze nur leicht verdeckte Noth der Charakteristik desselben Stadium mit all ihrem Verfehlten und Unvereinbaren im Einzelnen für uns lediglich dazu, uns in der Ueberzeugung von der völligen Unhaltbarkeit der Bergkschen Kritik und Auslegung zu bestärken. Zu dieser Bestärkung aber dürften dann einen weiteren eben nicht unwichtigen Beitrag die jenem Alter zugeschriebenen Tragödien an sich auch liefern. Es scheinen nämlich nach Bergk fünf von den uns übrig gebliebenen hierher zu gehören: Antigone, Elektra, König Oedipus, Aias und die Trachinerinnen. Wir bemerken dazu im Allgemeinen, daß bekanntlich den einzigen erhaltenen Philoktetes eine überlieferte Didaskalie in ein bestimmtes

Jahr der Aufführung setzt, mithin die Zeitangabe für die übrigen an Unzuverlässigkeit wird zunehmen müssen, je mehr sie sich auf innere Merkmale von Bergk abgesteckter Bildungsalter des Dichters möchte gründen wollen. Bergk hält begreiflicherweise dermaßen fest an ihnen, daß er mit großer Unbefangenheit, und ohne irgend einen Fingerzeig auf einzelne Belege zu geben, versichert, die drei erstgenannten Stücke der Fünfzahl erläuterten über und über genug, was jenes Herbe und Gekünstelte sei, welches Sophokles damals zum Ziele seines eifrigsten Strebens gemacht habe (quid sit austerum illud et artificiosum, cuius studio tunc maxime ducebatur Sophocles, satis superque illustrant). Ueber die Austerität haben wir zu dem bereits Gesagten nichts nachzutragen. Daß aber ein Dichter wie Sophokles das Gekünstelte, also — meinen wir unmaßgeblich — nichts echt Künstlerisches, sondern eine unechte, mißgestaltige Afterart desselben, sich zu einer mit dem geflissensten Bemühen zu lösenden Hauptaufgabe für eine Vorstufe seiner höchsten Ausbildung soll gestellt haben, und zwar in Werken, die von anderen völlig stimmberechtigten Kunstrichtern schon als die vollkommensten gepriesen werden — wir erinnern allein an Hegel's Ausspruch über die Antigone — das ist es, worauf wir uns gedrungen fühlen noch ganz besonders hinzudeuten. Durchaus nicht gesonnen, auf ein Rechten mit Bergk über seine Geschmacksurtheile uns hier des Breiteren einzulassen, bedauern wir bloß, daß es ihm nicht gefallen, aus dem überreichen, ihm sicherlich zu Gebote stehenden Vorrathe ein paar herausgegriffene Beispiele zu belehrender Veranschaulichung jener Gekünsteltheit uns zum Besten zu geben. Sehen wir demnach, ob er etwa in das Specielle, was er über die einzelnen Tragödien noch besonders hinzugefügt, einiges für den uns angelegenen Zweck Brauchbare mit einflicht.

Zunächst wendet er sich zu gewissen Aeußerlichkeiten der Antigone, zu der großen Zahl von beinahe ein Drittel des Stückes einnehmenden Chorstellen, wodurch es sich sehr der Weise des

Aeschylos in seinen letzten Tragödien nähere, zu der Sorgfalt in der Durchglättung der Trimeter, so daß nur wenig Auflösungen in ihnen vorkämen, endlich zu dem einzigen Falle, daß hier, was in anderen Tragödien so häufig, kein einzelner Vers antilabisch an zwei oder mehr Personen vertheilt sei. Verzichten wir nun hierbei auch auf jedwede Aufklärung über die problematische Gekünsteltheit, so finden wir doch in den geschilderten Eigenheiten dieses Stückes nicht einmal überhaupt Charakteristisches der übrigen in Chorlänge und Rhythmus ungleichmäßigen Stücke dieses Zeitraums, und namentlich könnte der Mangel einer Antilabe, wenn in der That sicheres Zeichen alter Sitte (antiqui moris documentum) und nicht mehr zufällig, diese Tragödie, aller Vortrefflichkeit zum Trotze, mindestens in die erste Periode verweisen. Was des Sophokles Sohn Jophon für die scenische Anordnung gethan haben soll, wobei Bergk sich nicht entbrechen kann, die von keinen Schwächen unvollendeter Kunstbildung geschmälerte Ausgezeichnetheit der Tragödie als einer schlechthin praestantissima zu rühmen, berühren wir, so hinfällig, wie es in sich schon ist, nicht weiter.

Wenn dann Bergk über die Elektra sogleich von vorne herein berichtet, schon im Alterthume habe man sie der Antigone gleichgestellt — nach einem Epigramme des Dioskorides, wo beide ein Gipfelpunkt (ἄκρον) tragischer Kunst heißen —, so gereicht es billig zur Verwunderung, daß er hierauf so gar nichts weiter giebt. Dazu kommt aber noch, daß er selbst die Einfachheit der Redeweise (orationis simplicitas) größer in ihr nennt, als in der Antigone und anderen Stücken dieser Periode, denen er sie damit, ohne über ein sich einmischendes Artificioses auch nur ein Wort sich entfallen zu lassen, gleichfalls beimißt, daß er sie ferner schon zu einer fabula morata stempelt aus einem Grunde freilich, wovon Sophokles selbst nichts weiß, weil nämlich die tragischen Dichter mit Eifer dafür Sorge getragen, daß auch durch eine solche eine Verschiedenheit in die Stücke einer von ihnen verfaßten

Tetralogie gebracht würde, wie es Aeschylos in seiner Orestie gehalten. Wir brauchen wohl kaum die eigene Angabe des Sophokles zu wiederholen, daß er ja nicht schon für die vermeintlich zweite Periode, sondern erst als drittes Bildungsmoment seine bisherige in die zur Charakteristik der handelnden Personen geeignetste und darum beste Sprechweise umgewandelt. Endlich soll dies Drama sogar am meisten (vel maxime) darthun, wie Großes er mit ungemeinem Kunsttalente zu leisten vermocht, und soll man, wenn man die noch vorhandenen Tragödien des Aeschylos und Euripides von demselbigen Inhalte mit der seinigen vergleicht, unschwer inne werden, welche Gaben die Häupter der Tragik besessen, und zugleich wahrnehmen, welchem Wechsel die Kunst selbst im Laufe der Zeit unterworfen gewesen. Damit aber dieses statthaben könne, ist es eine ganz unerläßliche Bedingung, daß auch die Sophokleische Elektra für das Product eines voll ausgebildeten Dichters gelten müsse, und daraus ergiebt sich dann nothwendig weiter, daß alles hier über sie Vorgebrachte sammt und sonders seinem Zwecke zuwider Merkmale einer Hervorbringung der dritten und höchsten, nicht der zweiten fraglichen Bildungsstufe uns kennzeichne.

Der König Oedipus trägt uns so überaus dürftige und wiederum eigentlich gar nicht zur Sache gehörige Bemerkungen ein, daß wir dadurch jeder Weiterung uns überhoben finden. Nur eine Notenanzeichnung verschweigt nicht, daß, obgleich Philokles dem Sophokles bei der Aufführung den Siegespreis entrungen, dennoch die Tragödie durch das Eingeständniß Aller für die vorzüglichste (praestantissima) gehalten worden. Ob wohl die gesammte Mitwelt des Dichters von Bergk's Herbheit und Gekünsteltheit dabei auch nur eine leise Vorahndung gehabt haben sollte? —

Sind wir nun so unbehindert und gleichsam trockenen Fußes über den Oedipus hinweggekommen, müssen wir, so viel an uns, desto nachdrücklicher fast im eigentlichsten Sinne Allem entgegen=

treten, was Bergk über den Aias verlauten läßt. Das Stück habe, heißt es, einen zwiefachen Inhalt, und wenn, was nach der Selbstentleibung des Helden hinzugesetzt sei, fehlte, würde es Niemand leicht vermissen. Wir halten es mit der inneren untrennbaren Einheit des Stückes und sehen in der sogenannten zweiten Hälfte desselben einen nothwendig integrirenden Theil des Ganzen. Selbst Bergk bequemt sich, einzuräumen, daß es auch den größten Dichtern begegne, den Regeln der Kunst — was man doch darunter sich mag vorstellen sollen? — den Rücken zu kehren und auf Neuerungen zu verfallen, die zuweilen ihnen zum Lobe ausschlügen. Allein man habe auch auf die äußere Form (forma externa) ein prüfendes Auge zu werfen, und diese sei in der Schlußhälfte der Tragödie (in extrema parte) des Sophokles ganz unwürdig zu erachten. Denn deren Verfasser sei mit der Kunst des Dialogs (sermones serendi), was doch das Höchste in der dramatischen Kunst, völlig unbekannt, und wenn Jophon, natürlich ohne Beihülfe des Vaters, diesen Zusatz gemacht — das wäre überhaupt auch nur als möglich anzunehmen? — so schienen es erste Versuche eines Kunstlehrlings zu sein (prima artis rudimenta). Wir lassen es hier bei einer Hindeutung auf anbrüchige Einzelheiten bewenden, sind aber dreist genug, uns in den geradesten Gegensatz gegen diese Behauptungen mit der allgemeinen Erwiderung zu stellen, daß uns, der so versöhnlichen Ehrenrettung des Odysseus nicht zu gedenken, an den über die Bestattung verhandelnden Personen eine Form der Charakteristik sich versichtbare, welche uns die Ueberzeugung gewährt, sichere Kennzeichen eines höheren Geburtsadels gleichsam gäben dem Stücke volles Anrecht auf eine Zeit des Ursprungs, wo der Dichter schon des Ethischen der Diction vollkommen mächtig war. Dabei sehen wir es ruhig mit an, wenn Bergk umgekehrt dasselbe, ohne es Wort haben zu wollen, gleichwohl mit einer an sich schätzbaren Sicherheit, die bei ihm vielfach einen imponirenden Ton zu treffen weiß, eigentlich aus

den Schranken der zweiten Periode hinaus in die der ersten zurückverweist. Er thut das, indem er es zum Theile einer Trilogie macht, und den Dichter hierin anfangs (initio) dem Beispiele des Aeschylos gefolgt sein läßt (die Tetralogie scheint er dann Stücken des zweiten Zeitraums, wie der Elektra, vorzubehalten); indem er ferner das vermeintlich Echte in seiner ursprünglichen Kürze für entsprechend den meisten Aeschylischen ausgiebt und eben dieses Echte für verfaßt von dem jugendlichen Sophokles, a iuvene Sophocle, wie a iuvene poeta. die Stücke des ersten Zeitraums, wodurch die dennoch hinzugefügten Anfänge (initia) des zweiten etwas Illusorisches erhalten. Um so weniger war mithin hier auch nur eine Sylbe über die in Rede stehenden Eigenthümlichkeiten zu erwarten.

Ungefähr ebenso steht es mit den Trachinerinnen. Ueber die Mängel und Interpolationen dieser Tragödie nehmen wir keinen Fehdehandschuh auf, bekennen uns aber unfähig einzusehen, warum Bergk — denn auf den ebenso sorgfältig wie in der Antigone und Elektra ausgearbeiteten Trimeter können wir eben kein großes Gewicht legen — dieselben der zweiten Reihe von Kunsterzeugnissen des Dichters, und nicht der ersten eingeordnet. Sagt er doch mit dürren Worten selbst, das Stück sei, soweit es echt, unzweifelhaft (haud dubie) von dem jugendlichen Sophokles abgefaßt, und man begegne hier noch mehr als anderswo Spuren von jener alten Einfachheit, deren Aeschylos sich mit größtem Eifer beflissen. Daß dabei denn auch so gar kein bestätigendes Kennzeichen der zweiten Reihe sich ihm bemerklich machen konnte, finden wir vollkommen in der Ordnung.

So gelangen wir endlich zur dritten Bildungsperiode, „wo des alternden Dichters Geist gänzlich zur Reife gedieh und seine Kunstkraft in vollendetem Glanze hervortrat“ (ubi poetae senescentis ingenium ad maturitatem plane pervenit et consum-

mata virtus enituit etc.), wo Sophokles, wie es etwas weiter heißt, „vorzugsweise Allem nachging, was milde, zart, charakteristisch war“ (imprimis sectatus est, quicquid lene, tenerum, moratum fuit). Wir bemerken sogleich, daß der Dichter selbst es nicht im entferntesten verschuldet, wenn er naturwidrig erst im Greisenalter zur vollen Entwickelung seiner Dichtergabe herangereift sein soll. Denn bei Plutarch gedenkt er überhaupt keines Lebensalters, und hat er nach Bergk's eigenem Zugeständnisse schon von der ersten Bildungsstufe aus in seinen Kunstleistungen eine Ueberlegenheit über den älteren Aeschylos beurkundet, so wird ihm eine besondere Frühreife dafür nicht abgesprochen werden können. Der extensive oder intensive Zuwachs aber an neuen oder mehr erstarkten Eigenschaften, die Bergk dem letzten Zeitraume vorbehalten will, ist aus dessen rein subjectiver Betrachtung erwachsen. Sophokles selbst erwähnt ja, wie sich oben ausgewiesen, lediglich der sprachlichen Form, die er für die Charakteristik seiner Personen sich zu eigen gemacht. Es möchte sich allein hierdurch, auch ohne die Sophokleischen Schöpfungen selbst dagegen zu Hülfe zu nehmen, die Einwirkung hinlänglich entkräften (vgl. Bernhardy a. a. O. Th. 2 S. 784), die Euripides auf die Poesie des Sophokles noch jetzt geübt haben soll, insofern letzterer von dem ernsten und erhabneren Tone abgelassen und einem rednerischen (oratorium genus) sich genähert. Dabei sparen wir uns natürlich die fruchtlose Mühe zu untersuchen, worein diese Annäherung etwa zu setzen, wie es nur möglich, Spuren Euripideischer Dichtweise am meisten (maxime) in verloren gegangenen Stücken des Sophokles aufzufinden, wie außer dem Maschinengotte vornehmlich Zeichnung von Frauencharakteren für ein Nachbilden jener Weise Gewähr leisten könne, und begnügen uns, darauf die Aufmerksamkeit zu lenken, daß Bergk getrost meint fertig damit zu werden, die entfaltetste Meisterschaft des Sophokles auf dem höchsten Gipfel der Kunst (in summo artis fastigio) mit einer Einbuße an Originalität

und mit dafür eintretender Nachahmung eines untergeordneten Rivalen in Einklang zu bringen. Werden uns nun der Philoktetes und Oedipus auf Kolonos als die einzig noch übrigen Repräsentanten der Kunstvollendung des Dichters aufgestellt, um an ihnen die benannten Merkmale dieser Vollendung gleichsam im deutlichsten Gepräge hervorzukehren, so entgeht unserer Empfänglichkeit dafür die gerühmte Milde mit Ausschluß etwa der schon ausgenommenen Verfluchungsscene und der Verhandlung mit dem Kreon am Oedipus zwar nicht, desto weniger aber vermögen wir sie am ganzen Philoktetes ausfindig zu machen, und vom Zarten — wer könnte doch, wenn Einiges am Oedipus vielleicht, am Philoktetes dagegen auch nur das Mindeste davon verspüren? Das Charakteristische aber möchte sich, außer an dem darin obenanstehenden Philoktetes, eher noch in erhöhterem Maße an der Antigone, Elektra und dem Aias, als am Kolonischen Oedipus der Wahrnehmung darbieten. Daß übrigens dieses letztgenannte Stück auch die letzte von Sophokles hervorgebrachte Tragödie gewesen, wird, wie sich wohl von selbst versteht, zuverlässiger durch das Zeugniß des Sohnes bei Valerius Maximus erhärtet, als durch das ungewöhnlich Süße eines Schwanengesanges, der seine sanfte Weichheit nicht allein durch den melischen Theil, sondern auch durch das volle Ganze ergossen, da dieses Ganze gerade als nicht ausnahmlos Bedenken einflößt.

Haben sich demnach in dieser, ich fürchte fast ein wenig zu ausgedehnten Prüfung die in Frage gestellten Kriterien, soweit sie irgend Anspruch auf Geltung als solcher zu erheben schienen, nicht probehaltig ergeben, so dürfen wir um so mehr, wofern unsere Berechtigung dazu noch eines Mehr benöthigt wäre, die ganze in sich bereits zerfallende Unterscheidung der vorgeblichen drei Sophokleischen Bildungsalter bei Plutarch, sowie die zur Unterstützung des hineingelegten Unterschiedes von Bergk auf gut Glück gewagte Wortkritik der Mittheilung des Dichters als völlig unbegründet

unbedingt verwerfen und zugleich in dieser Verwerfung unsere eigene Ansicht bestätigt sehen.

Indem wir nun so glaubten diesen Gegenstand unserer Untersuchung bereits verlassen zu können, kommt uns die zweite Bearbeitung des 2. Theils (Abth. 2) des Grundrisses der griech. Litteratur von Bernhardy (1859) zü Handen und hält uns noch auf einige Augenblicke bei demselben zurück. Zuerst erfahren wir hier S. 304 mit größerer Sicherheit, als wir es aus den Worten Bergk's S. 31 (Sophocles) pompae studiosus — ita tamen ut pro modestia ingenita temperaret, und S. 33 magis etiam temperavit pompam abzunehmen uns getrauten, wie es mit dessen conjecturirtem Durchbilden in διαπεπλακώς gemeint sein sollte, nämlich in der That so ut temperaret tumorem. Beschränkte sich das Durchbilden hiernach ziemlich mißbräuchlich auf ein bloßes Ermäßigen, so bliebe es doch immer ein Meistern des Meisters und zwar ein beabsichtigtes, wodurch der Jünger sich bewußt sein mußte, das Uebermäßige des Vorbildes auf das Ebenmaß der Schönheit zurückführen zu wollen. Damit aber käme man denn wieder mit der „angeborenen" Bescheidenheit in's Gedränge, die für die Nachahmung maßgebend gewesen und insofern bewirkt haben müßte, daß durch diese, was an sich erreichenswerth erschienen, gleichwohl nicht erreicht worden. Weiter sodann verspürt auch Bernhardy nichts von den Eigenschaften Sophokleischer Kunststufen, wie Bergk sie wahrgenommen haben will, und meint, in dem sehr merkwürdigen Geständnisse des Dichters müsse nur mit der kleinsten Aenderung das alterthümliche διαπεπλιχώς hergestellt werden. Wenn nur die kleinste Veränderung auch immer die glücklichste, die paßlichste wäre! Die Beschenkung jedoch der attischen Prosa des Sophokles mit einem — Jonismus, schon an sich von sehr problematischem Werthe, wird bedenklicher noch durch die Glosse κεχηνώς bei Hesychios, der das sogenannte „alterthümliche" Wort mit στόμα von Hippokrates verbunden wußte.

Bernhardy verdeutscht es präsentisch durch „überschreitend“ und erklärt darauf ausführlicher, Sophokles hätte mit sicherem Gefühl sofort vom Stil, dann bei wachsender Reife von der Dramaturgie seines Vorgängers sich losgemacht, (oder) zuerst „und sogleich“ in der Form den Schwulst überwunden — scheint das frühere „wie in leichtem Sprunge über den Schwulst hinweggesetzt“ etwas gemäßigt zu wiederholen — dann den herben Ton (vielleicht auch eine spröde Weltanschauung wie etwa im König Oedipus) und die künstliche Symmetrie des Aeschylos oder den statarischen, fast geradlinigen Gang seiner Handlung beseitigt.

Wir haben hierzu noch einige Schlußbemerkungen zu machen. Fände man auch sich nicht bewogen, unserer Deutung des Aeschylischen ὄγκος beizupflichten, so dürfte man denselben doch darum nicht für etwas rein Stilistisches ausgeben wollen. Der Dichter selbst unterscheidet ihn ja von dem λέξεως εἶδος, und der Schwulst auch in gewöhnlichem Sinne wird immer Sache des Gedankens oder der Phantasie vielmehr, als der Bezeichnung dafür sein. Wodurch Bernhardy aber bestimmt sein könne, den Sophokles so schnell über den Stil des Vorgängers hinwegeilen zu lassen, ist aus seiner Conjectur nicht zu entnehmen. Auch das Homerische κλίσσεσθαι schließt eine Schnelligkeit der Schenkelbewegung nicht ein. Hat man aber den bestimmenden Grund in der Nebenangabe, weil zum Schwulste „seine Natur am wenigsten neigte“, zu finden, so bleibt die Frage unbeantwortet, warum er denn überhaupt auf eine so widerstrebende Nachbildung sich eingelassen. Unter Dramaturgie scheint Bernhardy weiter die ganze Organisation eines Drama, den ganzen dramatischen Bau zu verstehen, was sich so ungefähr, insonderheit aus S. 296, ergeben möchte. Wie jedoch ein herber Ton und eine spröde Weltanschauung dahin gehören, und was es so recht mit dieser Herbheit und Sprödigkeit auf sich haben solle, vermögen wir uns nicht klar zu machen. Ebenso wenig wissen wir uns zu verdeutlichen, wie neben der

künstlichen Symmetrie des Aeschylos — worin diese doch nur mag bestehen sollen? — der fast geradlinige Gang seiner Handlung, der folglich so ziemlich als der einfachste sich gestalten müßte, beitragen könne, das gekünstelt Verwickelte (τὸ κατάτεχνον) seiner „Dramaturgie" (κατασκευή!) zu Wege zu bringen.

Demnach nehmen wir in dem, was hier in Rede steht, zwar gegen Bergk Partei für Bernhardy, müssen uns aber sofort auch wider diesen kehren da, wo er mit eigener Leistung dem Verständnisse des Fraglichen uns scheint mehr hemmend in den Weg zu treten, als es dem erwünschten Ziele entgegen zu führen.

Wir wenden uns nach längerer Abschweifung zu Otfried Müller zurück. Im Allgemeinen sagt derselbe über Sophokles manches Treffende, wie über seine poetische Entwickelung der inneren Natur des menschlichen Geistes und der Gesetze desselben, wodurch seine Tragödien zu Seelengemälden werden, S. 138 und 139. Er unterscheidet zwischen ethischen Ideen und religiösen Vorstellungen des Dichters und nennt ihn unter allen Griechen am meisten fromm und aufgeklärt zugleich, S. 133. 141. Wir leben der Ueberzeugung, daß in Sophokles Sittliches und Religiöses zu bewußter Einheit verschmolzen war, daß er den Volksglauben ehrte, indem er sein Gegenständliches als Symbol vergeistigte, daß er äußeren von Heroenmythen hergenommenen Stoff mit seinem Odem beseelte und so denselben umschaffend für seine Tragödien gleichsam mundrecht machte, daß Aeschylos eben so wenig als ein Sokrates und Platon an Frömmigkeit ihm möchte nachgestanden haben, und daß Aufgeklärtheit mit ihrem Uebergewichte an Alltagsverstand von ihm so eigentlich gar nicht, viel eher von Euripides auszusagen. Was Müller sodann über den tragischen Chor, sei es im Allgemeinen oder in Hinsicht auf Sophokles, ausspricht (S. 117 und 118), auch darin sind wir außer Stande ihm so ohne weiteres beizustimmen. Er behauptet nämlich, daß es offenbar dem Sophokles nicht mehr in dem

Grade, wie dem Aeschylos, darauf ankam, den Eindruck der Begebenheiten und Zustände auf die Nichthandelnden darzustellen und der Theilnahme wohlgesinnter Zuschauer seine Stimme zu leihen — die Hauptaufgabe des tragischen Chors —, sondern daß die Vorgänge in der Brust der handelnden Personen selbst seine Aufmerksamkeit hauptsächlich in Anspruch nahmen. Wir können nicht leugnen, daß wir durch diese Behauptung ziemlich lebhaft an ein früheres Wort A. W. Schlegel's in seinen Vorlesungen über dramatische Kunst und Litt. (Vorl. 5) erinnert worden, neuere Kunstrichter hätten immer nicht gewußt, was sie aus dem Chore machen sollten, und das sei, fügt er wie entschuldigend hinzu, um so weniger zu verwundern, da schon Aristoteles keine befriedigenden Aufschlüsse darüber gebe. Uns hat es immer so vorkommen wollen, als ob manche Wunderlichkeit über den Gegenstand der Frage nicht hervorgetaucht sein würde, wenn man neben der eigenen unmittelbaren Anschauung gebührender in Erwägung gezogen, wie der alte Poetiker seine Vorschrift stelle. Auch den Chor, sagt er Poet. 18, 21, muß man als einen der Schauspieler (ὑποκριτῶν) betrachten; er muß ein Theil des Ganzen sein (μόριον εἶναι τοῦ ὅλου) und eine Rolle mitspielen (συναγωνίζεσθαι), nicht wie bei Euripides, sondern wie bei Sophokles. Es springt hier sogleich in die Augen, wie viel dem Aristoteles daran liegt, einzuschärfen, daß der Chor auf das engste in die Tragödie zu verflechten sei als organischer Theil des ganzen Stückes, als einer der Mitspielenden, der seine besondere Rolle darin gleich den übrigen Schauspielern durchzuführen habe. Er soll bei den Vorgängen auf der Bühne keinen müßigen Zuschauer abgeben, sich nicht wie ein Publicum im Drama selbst gebahren, das ja ein solches in den Schausitzen vor sich hat, nicht für Zwecke außerhalb der Fabel, des μῦθος, sich zu einer Art von Mittelsperson mißbrauchen lassen, soll nicht als bloß Betrachtender von ferne dastehen und nicht als Unbetheiligter allerhand Re-

flexionen anstellen über die vor sich gehende Handlung, oder von dieser zum Theil gänzlich absehend, wie bei Euripides, in haltungslose Allgemeinheiten sich verlieren, ja wohl gar, wozu Agathon den Ton angegeben, sich zu so abschweifenden Episoden herbeilassen, daß sie füglich, nach Aristoteles vollberechtigtem Urtheile, aus einer Tragödie in die andere eingeschachtelt werden könnten.

Es darf kaum einem Zweifel unterliegen, daß dieser seine Vorschrift von dem ihm allein mustergültigen Sophokles, der sie durch seine Praxis, wie gewiß auch durch seine Theorie in der Schrift über den Chor schon vorgezeichnet, entlehnt habe. Und damit wird sich die mehrfach schon angezogene zweite Aristotelische Stelle Probl. 19, 48 wesentlich ausgleichen lassen, wie sehr sie das Ansehen haben mag der ersten zu widerstreiten. Aristoteles wirft dort die Frage auf, warum die Chöre in der Tragödie weder hypodorisch noch hypophrygisch sängen, und beantwortet sie mit seinem scheinbaren Vielleicht dahin, daß diese Tonarten bloß für die handelnden Heroen paßten; solches Handeln aber eigne dem Chore nicht. Denn der Chor sei ein *κηδευτὴς ἄπρακτος*; denn er beweise bloß Wohlwollen, denen er zur Seite stehe (*εὔνοιαν γὰρ μόνον παρέχεται, οἷς πάρεστιν*). Die ersten beiden Worte sind leichter zu erklären, als zu übersetzen. Da nämlich *κηδευτής* ein Pfleger, ein Bedienender, wie *θεράπων*, der einem an die Hand geht, ist, so würde *ἄπρακτος* als unthätig gefaßt natürlich dessen Wesen aufheben. Dasselbe würde der Fall sein, wenn das Wohlwollen, was als Grund für jenes Prädicat uns angegeben wird, sich auf bloße Gesinnung, die nicht in That sich äußert, beschränkte. Der Chor aber soll es beweisen (*παρέχεσθαι*), d. h. bethätigen, und so wird es für ihn lediglich auf eine solche Apraxie abgesehen sein können, die sich nur nicht unmittelbar an der Handlung des Drama betheiligt, übrigens jedoch nicht lässig überall mit Rath und That zur Hand ist. Da er nur von dem Pathos der im engeren und eigentlichen Sinne

Handelnden nicht ergriffen, in den Parteikampf individueller Leidenschaft nicht hineingerissen wird und zugleich in einer Gesammtheit auftritt, welche mit dem Allgemeinen und Gemeinsamen in näherer Berührung bleibt, über dem in Einseitigkeit befangenen, ja blinden Verfolgen von Sonderzwecken nicht so leicht das dem Gemeinwohl Schuldige aus den Augen verliert und durch das Dunkel innerer Zerwürfnisse das Bewußtsein sittlicher Mächte, göttlich waltender Gerechtigkeit sich trüben läßt, so kann es ihm anheimfallen, zu mäßigen, zu warnen, auf das Rechte den Blick abirrender Persönlichkeit zu lenken, freilich mit nichts, quod non proposito conducat et haereat apte. Beweisen doch gleich die ersten Worte des Horatius über den Chor: Actoris partes chorus officiumque virile defendat (A. P. 193), daß er in Sophokles den Gipfelpunkt griechischer Tragödie zu würdigen verstanden und bei dem Altmeister griechischer Kunstrichter, dem Aristoteles, mit gutem Erfolge seinen Lehrbrief erworben. Wie dieser, war auch er von der nothwendigen Einheit jenes Drama durchdrungen, dessen Theile wie Glieder eines Leibes mit dem Ganzen organisch verwachsen sein müßten.

Vergleichen wir nun, wie neuere Dramaturgen, und zwar deren Aussprüchen man das Gewicht besonders achtbarer Autoritäten beizulegen gewohnt ist, sich hierzu verhalten. Es kann nicht unbillig scheinen, wenn wir dem oben erwähnten A. W. Schlegel, den ein Aristoteles nicht vermochte zufrieden zu stellen, und der den Neueren nur der Aristotelischen Mangelhaftigkeit wegen ihre Unwissenheit einigermaßen zu gute hält, das erste Wort zugestehen. „Wir müssen den Chor begreifen", sagt er a. a. O., „als den personificirten Gedanken über die dargestellte Handlung, die verkörperte und mit in die Darstellung aufgenommene Theilnahme des Dichters, als des Sprechers der gesammten Menschheit." Eine Seite weiter aber lesen wir: „Der Chor stellte überhaupt und zuvörderst den nationalen Gemeingeist, dann die allgemeine

menschliche Theilnahme vor. Er ist mit einem Worte der idealisirte Zuschauer.“ Hier möge unser Dramaturg zusehen, wie er es doch nur anzufangen habe, um gegen ein unaufhaltsam heranstürmendes Heer von Fragen Stand zu halten. Der Chor der personificirte Gedanke — doch zunächst des Dichters? — über die dargestellte Handlung und die verkörperte Theilnahme desselben? Gedanke und Empfindung der Theilnahme vertragen sich noch miteinander in einem Subjecte. Aber daß das Subject des Dichters seinen Chor alles eigenen Daseins beraube, um ihn zum bloßen Werkzeuge, zum Träger seiner Subjectivität herabzusetzen, wodurch er denn in eben dem Maße der Objectivität seines Werkes Abbruch thäte, das hätte sich ein Meister tragischer Kunst zu Schulden kommen lassen? Denn auf den Wahn könnte doch schwerlich Jemand verfallen, als solle die nur um so aufdringlichere Verkörperung des Subjectiven für jenen Verlust Ersatz leisten, oder als könne einen solchen die angenommene Miene eines Sprechers der gesammten Menschheit gewähren, da ja auch diese Miene den Dichter, wie er sich immer gebehrden möge, nicht vermöchte der Haut seiner Persönlichkeit zu entkleiden. Und nun soll der Chor, den der Dichter so eben als Organ seines subjectiven Denkens und Empfindens bei der Handlung sich zu eigen gemacht hatte, zugleich der idealisirte Zuschauer derselben sein? Wie wird der Chor es anstellen, beides, Dichter gleichsam und Zuschauer, was denn doch zweierlei ist, in sich zu vereinbaren? Hätte es einem Sophokles, den der Wetteifer mit Euripides sogar bewogen haben soll, den tragischen Chor, wiewohl nach Pollux selten (Lessing S. 156), parabasenartig zu behandeln (was Welcker gr. Trag. 1, S. 429 in dem einzigen dafür angeführten Hipponoos auf ein billig scheinendes Maß einzuschränken versucht) — hätte es diesem doch auch nur in den Sinn kommen können, dem Chor eine solche sich innerlich selbst vernichtende Zwitterhaftigkeit anzuerschaffen? Was konnte es aber überhaupt mit dem ideali-

sirten Zuschauer auf der Bühne zu bedeuten haben? Der Chor war bekanntermaßen eigens geschult, die ihm eingeübte Lyrik mit Tanzschritt unter Tonbegleitung vorzutragen, seine Stellung war eine dienende, sein von dem Koryphäen allein geführtes Wort unter Umständen an Einseitigkeit und Beschränktheit leidend. Und darin hätte das zuschauende Athenervolk sein leibhaft ihm vorgeführtes Urbild, sein Ideal, erblicken sollen, und vorgeführt zu welchem Behufe? Der idealisirte Zuschauer soll, hören wir, „den Eindruck einer Darstellung lindern, indem er dem wirklichen Zuschauer seine eigenen Regungen schon lyrisch ausgedrückt entgegen bringt und ihn in die Region der Betrachtung hinaufführt.“ Wir lassen es hier, um uns nicht unnöthig weit zu verthun, bei der einen Frage bewenden, ob denn dieser Zweck nicht einfacher zu erreichen gestanden dadurch, daß der Chor in seinem überkommenen Dasein erhalten blieb als Stammwurzel der daraus erblühten Tragödie, in welche er, mit nichten als müßiger Zuschauer, sondern mit mancherlei Thätigkeit, auch mit beruhigender, insbesondere aus ursprünglicher Richtung entsprossener frommer Betrachtung verwachsen war? Kein Wunder demnach, wenn das Alterthum selbst nirgendwo auch nur einen versteckten Wink giebt über — die Abenteuerlichkeit des in Rede stehenden Idealisirens. Denn daß auch in Sophokles oben erwähnter Theorie über den Chor nichts von derlei Aufklärungen über dessen Wesen angedeutet sein mußte, dürfen wir mit einiger Zuversicht schon aus Aristoteles lautlosem Schweigen folgern. Schlegel versichert nun zwar, daß Horatius (a. a. O.) besser als dieser das Amt des Chores schildere. Er übersieht dabei aber, daß, indem Horatius allerdings dem Chore auch „eine allgemeine Stimme sittlicher Theilnahme, Belehrung und Warnung zuschreibt“, er denselben zu allererst ganz in Uebereinstimmung mit Aristoteles für actoris partes in Pflicht nimmt.

Wie wir demnach gegen Schlegel und Müller das Widerspiel

zu halten haben, so befinden wir uns in dem Falle, auch den Ansichten Anderer unter den Neueren entgegentreten zu müssen. Wir führen von diesen zunächst Bernhardy an in seinem Grundriß der griech. Litteratur, von welcher Schrift wir ursprünglich nur die erste Bearbeitung benutzen konnten, jetzt wie billig die zweite vergleichen, mit der Vorbemerkung, daß wir für unsere Gesichtspunkte hauptsächlich den Sophokles im Auge haben. B. sagt Abth. 2 S. 212: „Die religiöse Bestimmung des Chors wich den weltlichen Zwecken, und er verwuchs mit dem Ganzen, in dem er lange Zeit ein organisches Glied, später nur ein ehrwürdiger Ueberrest des Alterthums war." Bei den weltlichen Zwecken hegen wir Bedenken. Denn die griechische Tragödie bewahrte sich stets den Charakter religiöser Festfeier, auch seitdem sie die engere Grenzlinie des Dionysos-Cultus überschritten hatte, und Sophokles erhielt sie kraft des ihm inwohnenden Dichtervermögens auch in ihrem Chore so frei auf religiös-sittlicher Höhe, daß er denselben nie weltlichen, selbst staatlichen Zwecken nicht dienstbar machte, man müßte denn etwa ein Verflechten in die tragische, innerhalb eines Mythenkreises sich bewegende, ihre Zwecke verfolgende Handlung ein Verweltlichen nennen wollen. Zum Theilnehmer an einer solchen Handlung freilich macht Bernhardy ja auch den Chor, wenn er ihn mit dem Ganzen des Drama als ein organisches Glied desselben verwachsen läßt. Allein man wird sogleich betroffen, indem man fast in unmittelbarer Verbindung damit liest, daß Aeschylos dem Chor neben seiner heiligen Melik sogar eine dramatische Rolle übertrage, so daß er den Kern des Gedichts einschließe und die Handlung überrage. Das umgekehrte Verhältniß habe Sophokles durch ein Gleichgewicht zwischen That und Gedanken herbeigeführt. Wir dächten, es verstände sich ganz von selbst, daß dem in den ganzen Organismus des Drama verwebten Chor auch ein Antheil an dem Wesen desselben, der Handlung, zustand. Als Mithandelnder aber kann er nicht die Handlung „überragen", wiewohl als Mittelpunkt der-

selben dastehen, z. B. in den Eumeniden und Schutzflehenden des Aeschylos, bis für diesen Mittelpunkt allmählich in der Einheit selbstständiger Persönlichkeit der Held eines Stückes heranreift, wie schon in anderen Tragödien des genannten Dichters und in allen des Sophokles. Soll nun Sophokles das Gleichgewicht zwischen That und Gedanken herbeigeführt haben, so kann das, wofern wir richtig auslegen — und für die Richtigkeit leistet, anderes ungerechnet, der bloße Zusammenhang der Stelle sattsame Gewähr — lediglich besagen, der Dichter habe, in verwunderlichster Trennung, den übrigen Personen eines Stückes das Handeln (die „That"), dem Chore die überlegende Betrachtung (den „Gedanken") zugetheilt und dadurch das Gleichgewicht (in der Betheiligung am Drama, denkt man) hergestellt. Könnte hierüber dennoch irgend ein Zweifel obwalten, so ist Bernhardy sogleich (S. 213) zur Hand, ihn zu lösen. Sophokles, vernehmen wir dort, scheide den Chor von der dramatischen Masse völlig aus und rücke ihn unberührt von Gegensätzen in eine möglichst unparteiische Mitte. Indessen ist es mit diesem völligen Ausscheiden, wodurch Bernhardy wie mit Aristoteles, so mit sich selbst in grellen Widerspruch geräth, wiederum auch nicht allzu genau zu nehmen. Denn, worauf das möglichst (nicht ganz) Unberührte, und zwar der „Mitte", schon vorbereitete, ein wenig weiter ist die Rede von der „nahen Beziehung der Choreuten zur einen und anderen handelndeln Person, die ihnen jeden Ausdruck der Theilnahme vergönne", von einer „natürlichen Sympathie, die ihnen das Recht gebe, sich in die großartigen Begebenheiten des Augenblicks zu vertiefen" (vergl. S. 222), und daß der Chor daher — den Grund verstehen wir nicht — für ein Bild der Gemeinde gelte, des im Volke lebenden sittlichen Bewußtseins, welches mitten unter allen Widersprüchen sich im Gleichgewicht erhalte; er sei aber zu praktischer Natur und zu sehr an positive Verhältnisse des Lebens gebunden, um mit seiner Reflexion einen Standpunkt über den Problemen des Dramas zu nehmen. Und

dabei „stellt er den Hörer (doch) gleichsam auf eine Höhe, wohin alles menschliche Streben aus Entzweiung und leidenschaftlichem Irrthum geläutert zurückkehren soll“? Allein es kann hier nicht die Absicht sein, den Einzelheiten dieser Aeußerungen prüfend weiter nachzugehen. Indem wir jedoch meinen, hin und wieder Hegelsche Lehre darin durchschimmern zu sehen, bietet sich uns an gegenwärtiger Stelle ein geeigneter Anlaß, diese in besonderer Hinsicht auf das Vorliegende einer kurzen Betrachtung zu unterziehen. Hegel unterscheidet, wie bekannt, (Aesthetik Th. 3 S. 545 ff.) an der Grundform der griechischen Tragödie, deren Boden der heroische Weltzustand, für das Sittliche im Handeln zwei Seiten, das substantielle oder unentzweite Bewußtsein und das individuelle Pathos. Sie geben ihm „die hauptsächlichen Elemente ab, deren Vermittelung die griechische Tragödie als Chor und handelnde Heroen in ihren Kunstwerken darstellt.“ Näher dann läßt er den Chor „als das substantielle höhere, die Individuen von falschen Conflicten abmahnende, den Ausgang bedenkende Bewußtsein dastehen, nicht aber als eine bloß äußerlich und müßig, wie der Zuschauer, reflectirende moralische Person, sondern als die wirkliche Substanz des sittlichen heroischen Lebens und Handelns selbst, den einzelnen Heroen gegenüber, als das Volk, das fruchtbare Erdreich, aus welchem die Individuen emporwachsen. Er greift in die Handlung nicht thatsächlich ein, sondern spricht nur theoretisch sein Urtheil, warnt, bemitleidet, oder ruft das göttliche Recht und die inneren Mächte an.“ Als Folge des Entwickelten bemerkt Hegel etwas später, es sei eine durchaus falsche Ansicht, wenn man den Chor als ein zufälliges Nachgeschleppe und ein bloßes Ueberbleibsel des griechischen Drama betrachte. Der Chor sei in der Blüthezeit der Tragödie nicht etwa nur beibehalten, um dies Moment des Götterfestes und Dionysosdienstes zu ehren, sondern er habe sich nur deshalb immer schöner und maßvoller ausgebildet, weil er wesentlich zur dramatischen Handlung selbst gehöre und ihr so sehr nothwendig sei, daß

der Verfall der Tragödie sich hauptsächlich auch an der Verschlechterung der Chöre darthue, die nicht mehr ein integrirendes Glied des Ganzen geblieben, sondern zu einem gleichgültigeren Schmucke herabgesunken.

Nach unseren eigenen obigen Erörterungen werden wir eines besonderen Ausdruckes uns überhoben finden können über das Maß unseres volleren Einverständnisses mit Hegel, namentlich auch in dem, was er über das angeblich zufällige Nachgeschleppe des Chors bemerkt, während Bernhardy (S. 214) in der Behandlung des Chors bei Euripides „zu Tage liegen" läßt, daß „damals derselbe bereits verbraucht war, seitdem die vollendete Kunst der Dramaturgie (wie er sie also bei Euripides antrifft) den Chor entbehrlich gemacht hatte", oder S. 222 behauptet, daß „die Bedeutung des Chors bei längerem Fortschreiten der dramatischen Kunst fortwährend verlor, bis zuletzt sein Platz im Organismus des Gedichts (der Tragödie) beliebig und er selbst ein Ueberfluß wurde." — Gegen Hegel haben wir hauptsächlich das zu erinnern, daß er bei der geistreichen Tiefe seiner Auffassung nicht hinlänglich berücksichtigt, was das griechische Alterthum selbst in That und Wort über seinen Chor zu vernehmen giebt, daß er bei dem Festhalten an der Eingenommenheit für die Strenge seiner begrifflichen Scheidung übersieht, wie die sittliche Substanz ihre Vertreter auch an den handelnden Personen gewinnen kann, sei es an einem Teiresias in der Antigone, oder einem Neoptolemos im Philoktetes, und wie das Object jener Substanz durch die auch in seiner meist dienenden Stellung beengtere, die Weite des Volksbewußtseins nicht umfassende Subjectivität des Chors, die ihm nur den Charakter eines Mitspielenden oder eine Rolle sichert, für seine Vertretung, wozu wir als allein befähigten und darum berechtigten Repräsentanten den lebendigen Geist des Ganzen anerkennen, Eintrag erleiden müsse. Es hat ein eigenthümliches Interesse zu sehen, wie an einem Hegel das Unzutreffende seiner Ansicht in diesem Punkte sich selber rächt.

Der Chor ist ihm, wie wir wissen, das substantielle höhere Bewußtsein, die wirkliche Substanz des Sittlichen, den einzelnen Heroen gegenüber das Volk, und dennoch schrumpft es ihm unter den Händen zu einer sich individualisirenden schwächlichen Subjectivität zusammen, die (S. 546) vor dem in einer bestimmten Handlung liegenden Zwiespalte eine Art von Grauen hat, gleichwohl „jenen geistigen Muth, in einem selbstgesetzten Zweck zum Entschließen und Handeln herauszutreten, für höher achtet" und die handelnden Individuen als das Höhere verehrt.

Fast gereicht es zur Verwunderung, daß, soviel wir wissen, noch Niemand für den Chor als Darsteller des Volkes sich auf die Autorität des Aristoteles berufen hat. Der führt ja, sollte man meinen, in der oben angezogenen Stelle seiner Probleme den Chor geradezu als Volk (λαοί) auf. Damit hat es jedoch so seine eigene Bewandtniß. Er bezeichnet dort nämlich die handelnden Heroen der Bühne mit dem von Homer entlehnten Ausdrucke Führer (ἡγεμόνες), und diesen gegenüber ebenso Homerisch nicht etwa die Zuschauer, wie sie bei Plutarch wohl λαός heißen (II 1096, 13), sondern, woraus für das Verhältniß zu jenen eins und das andere zu folgern, den Chor als ihre Leute mit λαοί, und zwar lediglich, um ihn im Gegensatze zu den thätlichen Halbgöttern als aus mehr leidentlichen Menschen bestehend als ἄνθρωποι παθητικοὶ μᾶλλον hinzustellen, für welche ein klagender, sanfter Charakter und gleiche Tonart passe.

Auch Fr. Vischer genügt (Aesthetik Th. 3 II Hft. 5 § 905) bei dem geistreichen Scharfsinne so mancher seiner Erörterungen in unserm Falle überraschend weniger. Er bestrebt sich, Schlegelsches und Hegelsches durch eigenen Gang der Entwickelung in eine vereinigte Bahn zu leiten, und stellt zuvörderst den Chor dazu an, den Ursprung der Tragödie als wesentlichen Theil und stehenden Zug ihres religiösen Charakters zu bewahren. Wir haben keine so recht klare Vorstellung davon, wie der geschichtliche Ursprung

als solcher noch in der späteren ausgebildeten Tragödie Theil und Zug der Art bleiben solle, dächten sodann jedoch auch, ihr religiöser Charakter würde sich vorherrschend in ihrer bereits gezeitigten Substanz, ihrer Handlung, kundthun müssen. In wiefern nun aber an dieser der Chor Antheil nehme, darüber bringt uns das demnächst über dessen Lyrik Gesagte einige Auskunft. „Das Band", heißt es, „zwischen dem Drama und dieser Form schlingt sich auch in die Handlung selbst hinüber, da die Personen derselben von der Rede in Wechselgesang mit dem Chor übergehen." Genau genommen wäre dies zwar allerdings nur ein Theilnehmen der Handelnden an dem Singen des Chors. Indessen tritt dadurch doch auch dieser mittelst der handelnden Personen in eine gewisse, wenn gleich noch so entfernte Berührung mit der Handlung selbst, während eine früher bloß erwähnte „Zuziehung" desselben hierüber so gar nichts aussagt. Wie wir nämlich wissen, daß aus dem Epos und der Lyrik bei den Griechen das Drama naturwüchsig entsprossen, so soll bei Vischer gleichsam umgekehrt aus dem Chore wiederum neben der ihm eigenen freilich unselbstständigeren Lyrik auch das Epos hervorwachsen. Denn „episch", werden wir belehrt, „ist er seiner realen Bedeutung nach als Zuziehung des Volkes zu der Handlung, als Ausdruck der Oeffentlichkeit, also des Massenhaften, Ausgedehnten." In dem so vag umschriebenen Sinne des Epischen dürfte das Massenhafte an sich dem § 867 nicht sonderlich entsprechen, da diesem zufolge die Massen der epischen Poesie mit deren Helden, wenn auch nur instinctartig, zusammen wirken sollen. Daß aber die Persönlichkeit des Chors gar in eine abstracte Zuziehung des Volkes zum Ausdrucke des Oeffentlichen der Bühnenhandlung verwandelt wird, das kümmert uns hier weniger, als daß ihm somit alle thätige Betheiligung an letzterer entzogen wird. Soll indeß der Chor nun einmal das Hegelsche Volk — versteht sich, als künstlerischer Extract des empirischen — darstellen, so muß er damit zugleich

die Stelle des Schlegelschen Zuschauers einnehmen, da ja vor dem griechischen Drama beide eins und dasselbe sind, obwohl Vischer, um ein scheinbares Zweierlei in Ein Geleise zu bringen, noch einen gewissen Unterschied macht. Das „real Allgemeine" des Volkes nämlich soll „im Inhalte der Chorgesänge zum ideal Allgemeinen der Betrachtung" werden, und andererseits ist ihm der Chor nach seiner „lyrischen Bedeutung wesentlich fühlend, Empfindungs-Echo des tragischen Vorgangs", indem er „als Zuschauer im Stück, als künstlerischer Auszug aus der empirischen Menge der Zuschauer, diesen vorempfindet." Hier haben wir zunächst guten Grund zu besorgen, durch das ideal Allgemeine der Betrachtung entarte bei Vischer, trotz seiner Berufung auf Hegel, der Chor zu jener bloß äußerlich und müßig wie der Zuschauer reflectirenden moralischen Person, der Hegel seine wirkliche Substanz des sittlichen heroischen Lebens und Handelns selbst als durch den Chor vertreten entgegenstellt, sowie er diesen wesentlich zur dramatischen Handlung selbst gehörig, ihr nothwendig, ein integrirendes Glied des Ganzen nennt, von welchem allen bei Vischer keine Spur zu entdecken. Sodann aber hat das Vorempfinden des Chors neben der Unnatürlichkeit etwas an das Possierliche Streifendes. Denn die Empfindung wird ja so unmittelbar durch das Anschauen des scenischen Ereignisses erregt, daß jeder etwa, obgleich schwerlich grimassenlos, vorstellbare Versuch, den Eindruck des Angeschauten so lange zurück zu drücken, bis ein anderer gleichzeitig, aber ideal Zuschauender ihn, wiewohl aus idealer Höhe ebenso augenblicklich aufgenommen, dann jedoch dem empirischen zum Nachempfinden erst vorgezeichnet hätte, unwillkürlich die Lachmuskeln in Bewegung setzen müßte. Erweist sich demnach die geborgte und nur unterstellte Ansicht Vischer's vom Chore in ihren bis dahin beigebrachten Stützen so wenig stichhaltig, daß sie ohne äußeren Anstoß in sich selbst zusammenfallen möchte, so bedarf es wol kaum noch einer Hindeutung auf das

schlechthin Unbegreifliche, wie der griechische Tragiker darauf auch nur hätte verfallen können, das zuschauende Volk, vor welchem er sein Stück aufzuführen hatte, und so untheilnehmend an der Bühnenhandlung, als es dastand, wenn gleich nur in einem künstlichen vielmehr als künstlerischen Extracte, in den geschlossenen Kreis der Einheit seines Drama hereinzuziehen, und wol kaum noch einer Bezugnahme auf das gegen Vischer's Vorgänger oben schon Eingewandte.

Indessen bleibt noch ein Punkt im Rückstande, den wir als fast unmerkbar eingebracht zu näherer Beleuchtung hervorzuziehen haben. Nachdem nämlich vorausgeschickt worden, wie die pathologische Gewalt, womit die empirischen Zuschauer von der erschütternden Handlung ergriffen werden, schon dadurch gebrochen sei, daß ihr Gefühl im Chor überhaupt geläuterten Kunstausdruck finde, heißt es weiter: „Allein indem der Chor im Sturme des Gefühls jene Ruhe und Allgemeinheit der Betrachtung rettet, reinigt er auch positiv Furcht und Mitleiden, die er dem empirischen Zuschauer vorempfindet.“ Hier könnte es scheinen, als ob der Chor, wie man ihn auch ansehen möge, mit einem Male den vermißten festen Halt gewönne, indem er mit dem Vollzuge jener Reinigung dem von Aristoteles der Tragödie zugeschriebenen Zweck entspreche. Wir haben im Allgemeinen zu bedauern, daß Vischer der gewichtigsten Stimme des Alterthums selbst über seine höchste dichterische Schöpfung, der Stimme des tief eindringenden kunstrichterlichen Philosophen zu sparsam sein Ohr leiht, und wo es geschieht, keine ersprießlichere Wirkung davon sich versichtbart. Sehen wir, ob es hier vielleicht damit besser von Statten geht, in dem Punkte Aristotelischer Katharsis, die vornehmlich seit Lessing's so umsichtiger wie scharfblickender Prüfung in der Hamburgischen Dramaturgie zum Gegenstande so mannigfacher Erörterungen gemacht worden. Das bloß wie Beiläufige der Aeußerung und ihre Kürze flößt uns freilich sofort Bedenken ein, und so finden wir denn

auch bei etwas genauerer Betrachtung nicht einmal die ganze Stelle Poet. 6, 2, viel weniger die zu vergleichenden, wie 13, 4. 19, 4 und Stellen der Aristotelischen Rhetorik berücksichtigt, ja das eigentliche Problem, wie durch Mitleid und Furcht die Reinigung von dergleichen Affecten zu bewerkstelligen, gar nicht aufgefaßt. Natürlich konnte denn auch schon darum die Lösung nichts weniger als befriedigend ausfallen. Und worin soll denn nun so recht die Reinigung durch den Chor bestehen? Zuvor rettet er im „Sturme des Gefühls“ sich selbst „Ruhe und Allgemeinheit der Betrachtung“ — wie er das anfängt gerade während des Sturmes, wird schwer zu sagen sein — und dann reinigt er im Zuschauer Furcht und Mitleid, indem er, so scheint es, diese Affecte durch ruhige Betrachtung gemäßigt dem gelassen darauf harrenden „vorempfindet“. Danach würde die Reinigung eine Art Heilung durch beruhigende Mittel sein, eine allöopathische, wie E. Müller 2 S. 57 sie nennt, nicht eine homöopathische, wie sie Aristoteles von der Tragödie verlangt, und Bernays (Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie. 1857; Bernhardy nennt a. a. O. S. XXXII das Recht der alten (?) Erklärung von L. Spengel gegen ihn erwiesen) sie in der Anwendung von Furcht und Mitleid als gleichsam ärztlichen Ableitmitteln bestehen läßt. Wir legen hier Nachdruck auf die Tragödie, weil wir damit zu erkennen geben wollen, daß, was Aristoteles von dieser in ihrer Ganzheit, als Darstellung einer Handlung fordert, Vischer zu gebrechlichster Steifung seinem betrachtenden, nicht handelnden Chore unterschiebt und damit gewissermaßen das Selbstgeständniß, eben so sehr das Wesen des tragischen Chores, als der Aristotelischen Katharsis mißkannt zu haben, vollendet.

Ueber andere weniger verschlagende Ansichten, wie gar über todtgeborne Versuche, den mißverstandenen antiken Chor in die romantische Tragödie einzuführen, würden wir eiligeren Schrittes

hinweggehen, wenn nicht Welcker (die griechischen Tragödien rc. Bd. 3 S. 916 Note 53) uns in den Weg träte, um zu erklären, daß mit der Behauptung, in der durch Agathon bewirkten Veränderung des ursprünglichen Charakters der Tragödie habe kein Grund eines Zerfallens der dramatischen Form überhaupt gelegen, nicht geleugnet werden solle, was W. von Humboldt in den Briefen an Schiller über den Chor sage. So wenig es uns in den Sinn kommen kann, an dem bei dieser Gelegenheit von Welcker dem so trefflichen Manne gespendeten Lobe im Allgemeinen Abbruch zu thun, so dürfen wir es doch kein Hehl haben, daß derselbe uns für den hier verhandelten Gegenstand minder befriedigt. Was vielleicht mit davon einige Schuld tragen möchte, wird unten sich näher ausweisen. In dem 1830 erschienenen Briefwechsel nämlich zwischen Schiller und W. von Humboldt äußert letzterer in Brief LVI (Rom den 22. October 1803), nachdem er so eben die ihm von ersterem zugesandte Braut von Messina gelesen, S. 465 ff.: „Auch über den Chor bin ich einstimmig mit Ihnen. Er ist die letzte Höhe, auf der man die Tragödie dem prosaischen Leben entreißt, und vollendet die reine Symbolik des Kunstwerks. Niemand hat noch bisher seine Ideen so rein aufgefaßt, als Sie in Ihrer zugleich unübertrefflich geschriebenen Einleitung.“ Das führt uns denn des nächsten Weges zu dieser Einleitung selbst zurück. Zuvörderst meint dort Schiller, so lange dem Chore — man kann dabei natürlich nur an den antiken denken — die sinnlich mächtige Begleitung durch Musik und Tanz fehle, so lange werde er in der Oekonomie des Trauerspiels als ein Außending, als ein fremdartiger Körper rc. erscheinen. Abgesehen davon, daß ja Schiller selbst, indem er seinen Chor noch Musik und Tanz entbehren läßt, ihn zum Anhängsel eines solchen Außendinges macht, möchten wir umgekehrt dafür halten, daß ein Beiwerk jener Begleitkünste, die von selbst erwachsen den religiösen Ursprung des alten Chors beglaubigen, nur

noch greller das Ungeeignete desselben zur Einverleibung in die neue Tragödie, worauf ja auch bisher noch Niemand verfallen, herausstellen würde. Die Einführung des Chors, lesen wir weiter, solle eine lebendige Mauer sein, um sich von der wirklichen Welt rein abzuschließen. Dazu kann ihn denn freilich, meinen wir, nur der neuere Tragiker brauchen wollen, insofern es diesem an eigener Kraft gebricht, die Prosa der „gemeinen Welt", „den vorherrschenden, alles Poetische zerstörenden Stoff" dichterisch zu bewältigen und zu verklären; weshalb er sich vielleicht zur Anwendung jenes „Kunstorgans, das da (nach Schiller) hilft die Poesie hervorbringen", entschlösse, während in der alten Tragödie der Chor ein „natürliches Organ war, das schon aus der poetischen Gestalt des wirklichen Lebens folgte", mithin der Abschließung von diesem nicht bedurfte. „Nun ist", heißt es ferner, „der Mensch so gebildet, daß er immer von dem Besonderen in's Allgemeine gehen will, und die Reflexion muß also auch in der Tragödie ihren Platz erhalten." Den soll ihr der Chor gewähren. Der Chor sei kein Individuum, sondern ein allgemeiner Begriff, repräsentirt durch eine sinnlich mächtige Masse. Er verlasse den engen Kreis der Handlung, um sich über Vergangenes und Künftiges, über ferne Zeiten und Völker, über das Menschliche überhaupt zu verbreiten, um die großen Resultate des Lebens zu ziehen und die Lehren der Weisheit auszusprechen. Aber er thue dies mit der vollen Macht der Phantasie, mit einer kühnen lyrischen Freiheit, welche auf den hohen Gipfeln der menschlichen Dinge wie mit Schritten der Götter einhergehe ꝛc. Der Chor reinige also das tragische Gedicht, indem er die Reflexion von der Handlung absondere. Wie in die Sprache Leben, so bringe er in die Handlung Ruhe, aber die schöne und hohe Ruhe, die der Charakter eines edlen Kunstwerks sein müsse. Er gebe dem Gemüthe des Zuschauers seine Freiheit zurück, die im Sturme der Affecte verloren gehen würde. Auch die tragischen

Personen selbst bedürften dieser Ruhe, um sich zu sammeln. Sie seien keine wirkliche Personen, sondern ideale und Repräsentanten ihrer Gattung, die das Tiefe der Menschheit aussprächen. — Und damit glaubte Schiller seine Befugniß dargethan zu haben, den alten Chor auf die Bühne zurückzuführen, den Chor, wie er ihn gebraucht, als eine einzige ideale Person, die die ganze Handlung trage und begleite.

Keineswegees gemeint, die Richtung des verständigen Menschen auf Reflexion zu bestreiten, zweifeln wir nur, ob ihr mit gutem Fuge eine kunstrechte Stelle in der Tragödie selbst anzuweisen, oder ob sie vielmehr dem Zuschauer anheim zu geben sei. Die Tragödie ist ja einfach ein Drama, eine Handlung oder die Darstellung einer solchen, eine Aristotelische μίμησις πράξεως, und der Chor verläßt nicht bloß, wie Schiller zugesteht, ihren engen Kreis, um sich in schrankenlosen Betrachtungen zu ergehen, sondern reinigt nach ihm auch das tragische Gedicht durch Absonderung der Reflexion von der Handlung, und dadurch werden wir berechtigt zu folgern, daß somit die Reflexion etwas Verunreinigendes für die tragische Dichtung an sich habe, indem sie fremdartige, gleichsam unsaubere Bestandtheile ihrer Reinheit beimische, und darum sammt ihrem Organe, dem Chor, nicht einzuführen in die Tragödie, sondern in der Verbannung ihr fern zu halten sei, wie sehr dieser letztere sich bestreben möge, mit „lyrischem Prachtgewebe“ oder „reicher Draperie“ für die vielleicht plastisch festen Figuren der Handlung sich hineinzuschmeicheln. Er soll freilich kein „Individuum, sondern ein allgemeiner Begriff“ sein; aber damit gerathen wir in eine eigenthümliche Verlegenheit, indem uns verborgen bleibt, wie er seine allgemeine Begriffsform in jene „einzige ideale Person“ werde umgestalten können, welche die ganze Handlung, von deren Kreis er mit seinem Reflectiren ausgeschieden, trage, wie diese ideale Person zu den übrigen idealen der handelnden, und das Tiefe der Menschheit,

das sie aussprechen, sich verhalte zu den hohen Gipfeln der menschlichen Dinge, auf welchen die lyrische Freiheit des Chors mit Götterschritten einhergehe. Der schönen Ruhe endlich, deren nicht allein der Zuschauer zur Bewahrung seiner inneren Freiheit, sondern auch die tragischen Personen selbst, um sich zu sammeln, bedürfen sollen, dieser Ruhe, wie sie als Wirkung der „beruhigenden Betrachtungen", mit denen der Chor „zwischen die Passionen trete", sich ergiebt, konnten jene Personen nicht theilhaft werden aus dem triftigen Grunde, weil sie während nicht kommatisch vorgetragener Chorgesänge auf der alten Bühne nicht anwesend waren.

Daß es demnach unserm Schiller mit der Beweisführung für seine Befugniß, den alten Chor auf die neue Bühne zurückzuführen, gut von Statten gegangen, können wir uns um so weniger bereit finden lassen einzuräumen, je tiefer die Ueberzeugung in uns Wurzel geschlagen, daß er in der Auffassung jenes Chors einen Mißgriff gethan. Mochte er indessen nach seiner Weise ihn idealisiren und eigenen Dichterzwecken dienstbar machen wollen, das stand ihm frei kraft jenes angeborenen Hoheitsrechtes, womit der Dichter die Ueberlieferungen von Zeiten und Völkern sich anzueignen und in seinem Nutzen zu verwenden Macht hat. Nur darf man das neu Umgeschaffene nicht mehr alt nennen oder gar das in Alterthümlichkeit Erhaltene allem Widerstreben der eigensten Natur zum Trotze in ein neupoetisches Gewebe versuchen einzuwirken; weshalb wir denn auch mit nichten der Schillerschen Versicherung beistimmen, „der alte Chor würde ohne Zweifel Shakespeare's Tragödien erst ihre wahre Bedeutung geben", und keinen Anstand nehmen, die Frage Humboldt's S. 477, ob nicht das Romantische einer Ausführung in ächt antiker Kunstform (wohin für die Tragödie selbstverständlich auch der Chor zu rechnen) fähig sein, und darin nicht für uns das Höchste bestehen sollte, kurzweg zu verneinen.

Sehen wir nun, wie Humboldt, indem er sich über die Grundanschauungen des Freundes in der Hauptsache durchaus bei-

fällig äußert, Nebensächliches vielleicht, sei es beschränkend oder erweiternd, modificire. Wenn dem Chor indessen sogleich zum Anbeginn die Vollendung der reinen Symbolik des Kunstwerkes zugeschrieben wird, so könnte man zu dem Glauben verleitet werden, als sollte er nicht etwa nur so obenhin sich betheiligen bei der Handlung, sondern sie wie den Ausschlag gebend zu ihrem Ziele hinausführen. Denn die Symbolik eines Kunstwerkes ist, wie uns dünken will, künstlerische Versinnbildlichung oder sinnbildliche Darstellung einer Idee (vergl. S. 466), und in einem Drama kommt alles Sinnbildliche dafür allein durch Handelnde zur Erscheinung. Man muß jedoch bald wahrnehmen, daß man sich auf einem Irrwege befindet. Der Chor nämlich, heißt es ein wenig weiter, sei dazu da, die gleichsam physische Gewalt der Empfindung des Zuschauers auf einmal zu brechen, um sie mit künstlerischer Stärke zu der in dem Kunstwerke symbolisirten Idee zurückzuführen. Sein erster Zweck sei also, den Stoff zu intellectualisiren. Wir werden stutzig bei dem Worte und thun uns nach dessen Verständniß um. Da treffen wir sogleich auf eine Andeutung, daß Verstand und Gefühl dabei thätig seien, und vernehmen bestimmter, daß der Chor als intellectualisirendes Organ der Tragödie, weil Verstand und Gefühl, die mithin diesem Organe als wesentlich inwohnen müssen, ohne Phantasie dem Kunstwerke fremd blieben, eine Darstellung von der Einbildungskraft verlange. Damit dasselbe aber, als seiner Natur nach ruhig betrachtend und für die Handlung gleichgültig, nicht das Gleichgewicht gegen die handelnden Personen und ihr leidenschaftlich rasches Fortschreiten verliere, müsse es in der Phantasiedarstellung einen Zuwachs an sinnlichem Gehalt, Musik und Tanz, bekommen. Kürzer könne man sagen, daß der Chor das einzige Mittel wäre, durch das es einem an sich rein naiven Volke gelungen, eine an sich sentimentale Dichtungsart, wie die Tragödie sei, auszuführen.

Aus dieser näheren Darlegung ersehen wir klärlich, daß der Chor sich gleichgültig oder untheilnehmend zur Handlung verhalten und sie nur ruhig betrachten soll. Dabei setzen wir, wie billig, voraus, daß der Verstand in ihm das Gefühl mit Sicherheit beherrsche, um nicht durch dieses, wenn es bei dem Anschauen scenischer Vorgänge wol gar zu stark ergriffen und aufgeregt worden, aus seiner idealen Höhe herabgerissen und in der Ruhe seiner Betrachtung gestört zu werden. Damit behauptet denn Humboldt's Chor den Standpunkt Schillerscher Reflexion, entfernt sich aber in so weit von demselben, als er, um den handelnden Personen die Wage zu halten, für seine Phantasiedarstellung Musik und Tanz in Anspruch nimmt. Fragen wir nun nach dem Gemeinsamen, worauf bezüglich das Gleichwiegende des Chors und der Handlung in ihren gesonderten Sphären zu bestimmen oder zu bemessen sei, so möchte uns der auf das Gemüth des Zuschauers zu erzielende Eindruck als Erledigung der Frage entgegen schimmern. Wie der Chor seine eigene innere Fassung sich bei dem leidenschaftlichen Fortschritte der Handlung bewahren muß, was der Dichter selbst freilich zu leichtem Spiele in der Hand hat, so soll er, scheint es, auch auf die ruhigere Haltung des Zuschauers mit dem Zuwachs an sinnlicher Gewalt, wodurch er der erregenden Kraft der Handlung gewachsener gegenüber treten würde, hinwirken, was denn auf ein oben berührtes Vorempfinden und Vorbetrachten hinauslaufen möchte. Von dem „kürzer Gesagten“ aus aber will uns eben auch kein helleres Licht über das noch Dunkle aufgehen, ohne daß die Schuld davon gerade an der Kürze läge. Denn, gestehen wir es nur, uns dünkt es nicht wol begreiflich, wie von einem an sich rein naiven Volke eine an sich sentimentale Dichtungsart, dergleichen die Tragödie sein soll, hervorgebracht werden könne. Wir dürfen nämlich als unbezweifelt gewiß voraussetzen, daß Humboldt die Unterscheidung des Naiven und Sentimentalen von dem Freunde aus dessen

Abhandlung über naive und sentimentale Dichtung entlehnte. Schiller läßt dort, wie man weiß, alle Dichter, die es wirklich sind, entweder zu den naiven oder zu den sentimentalischen gehören, je nachdem sie alle, als schon ihrem Begriffe nach Bewahrer der Natur, entweder Natur sein oder dieselbe suchen würden. Der naive Dichter beschränke sich auf Nachahmung der Wirklichkeit, der sentimentalische reflectire ꝛc. Von den alten Griechen sei die Natur nicht verlassen worden. „Die Alten empfanden natürlich, wir empfinden das Natürliche.“ Und dazu erinnern wir nur noch an die oben schon angezogene Stelle über den Chor als natürliches Organ in der Tragödie der Griechen.

Es kann hiernach kaum noch ein Fingerzeig vonnöthen scheinen, wie ja Schiller bereits den kürzer ausgedrückten Gedanken des Freundes vollständig widerlegt. Ein an sich „rein naives“ Volk vermag nur rein naive Dichter zu erzeugen. Diese aber beschränken sich auf Nachahmung des wirklichen Lebens, das noch poetische Gestalt hat. Sind nun die alten Griechen, was Humboldt von selbst unbedingt zugesteht, ein rein oder echt naives Volk, und haben sie thatsächlich eine Tragödie gehabt, so kann diese nicht für eine an sich sentimentale Dichtungsart gehalten werden. Ist ferner in der griechischen Tragödie der Chor ein natürliches, d. h. geschichtlich gewordenes Organ, und zwar nicht der Reflexion, sondern der aus ihm entsprungenen, ihm mithin nächstverwandten Handlung, so darf er nicht als ein ästhetisches, dichterisch erfundenes Mittel angesehen werden, die alte Tragödie zur Ausführung zu bringen; wie er denn auch bei Schiller nur als Kunstorgan der neuen aufgeführt wird. Daß Humboldt aber bei seinem Chore immer nur den alten im Sinne gehabt, erhellet auch aus S. 466, wo er sagen möchte, daß schon Euripides keinen Begriff mehr von demselben gehabt, und man seitdem sich kaum mehr als die Einwebung lyrischer Stücke in

das Gespräch darunter gedacht habe. Mit allem diesem jedoch sind wir einem näheren Aufschlusse über den Sinn des intellectualisirenden Chors noch immer nicht so ganz auf die Spur gekommen. Wir hoffen, es gelingt uns damit besser auf folgendem Wege. Es sei ihm, äußert Humboldt, vor allem in den letzten Schillerschen Stücken, im Wallenstein und in der Jungfrau, jetzt ganz deutlich, daß, weil Schiller das Bedürfniß gefühlt, die Prosa des Lebens in der Poesie der Tragödie auszutilgen, und er doch immer jenen ersten Zweck des künstlerischen Symbolisirens auf andere Weise zu erfüllen gesucht, er sentimentaler, betrachtender, philosophischer geworden sei, als sonst je geschehen wäre. Wenn bei diesen Stücken etwas Dumpfes und Schweres in der Empfindung des Lesers zurückbleibe, so liege es daran, daß ihnen für diesen intellectuellen Zweck noch ein sinnliches Organ, nämlich, wie wir das Weitere der Stelle mit Weglassung des nicht hierher Gehörigen in Kürze zusammenziehen, das des leicht und klar aussprechenden Chors gefehlt habe. Aus diesen Aeußerungen springt denn in die Augen, daß, wenn der erste Zweck des Chors im Obigen ein Intellectualisiren, hier ein künstlerisches Symbolisiren genannt wird, beides als vollkommen gleichbedeutend gebraucht sein müsse. Nun sehen wir letzteres bestimmter bezeichnet durch die Merkmale insonderheit des Betrachtenden, Philosophischen, werden folglich die Symbolik eines Kunstwerks nicht zu nehmen haben für die künstlerisch sinnbildliche Darstellung einer Idee, sondern für die Bezeichnung des inneren Sinnes oder der Idee unmittelbar, wie diese in der Scheinwirklichkeit eines Kunstgebildes zum Ausdrucke kommt und ruhiger Betrachtung oder philosophischer Reflexion sich zu erkennen giebt. Das gleiche Geschäft fiele somit auch dem Intellectualismus des Chors zu, der ja lediglich einen intellectuellen, keinen activen Zweck verfolgen soll, und den der Dichter als einen Dolmetscher dessen aufstellt, was es mit der Handlung so recht zu sagen habe.

In der Hauptsache demnach liegt Humboldt's Einstimmigkeit mit Schiller über den Chor wol so offenbar zu Tage, daß darüber ein weiteres Wort füglich zu sparen. Denn was jener an der Theilung des Chors in der Braut von Messina aussetzt, das trifft das Wesen der Sache nicht, sondern nur die Anwendung dieses Kunstorgans, und über die Grundsätze, heißt es S. 473 ausdrücklich, „können wir nicht uneins sein". Ebenso lassen wir hier unerörtert, wie Humboldt es mit der Symbolik oder dem Intellectualismus des Chors etwa vereinbar sich vorstellt, wenn er von diesem S. 470 behauptet, prosaisch ausgedrückt sei derselbe nur immer das urtheilende Volk, es seien die Achiver, die immer leiden, wenn die Könige rasen, oder gar (S. 473) der Repräsentant der Menschheit. So viel nämlich scheint uns unter allen Umständen vollkommen gewiß, daß beide Freunde die Natur des Chors der griechischen Tragödie mißkannten. War aber namentlich Humboldt erfolgloser in sie eingedrungen, als von seiner tieferen Geistigkeit zu erwarten stand, so möchte der Grund davon wenigstens theilweise darin zu suchen sein, daß er noch ergriffen, ja überwältigt von dem ungemeinen Eindrucke, den die so eben aufgenommene neue Schöpfung des befreundeten Dichters zumal durch die lyrische Schönheit des ungewohnt auftretenden Chors auf ihn hervorgebracht, in brieflichen Ergüssen mehr Eingebungen des Augenblicks, als Resultate strengen methodischen Nachdenkens auf's Papier geworfen. Obgleich ihm nun aber die Einführung des Chors auf die Bühne eine zu wichtige Sache war, um nicht von allen Seiten überlegt zu werden, so erwiderte doch Schiller auf Humboldt's Bemerkungen nichts in seinem letzten, wenige Tage über einen Monat vor seinem Tode an ihn geschriebenen Briefe vom 2. April 1805, mochte er mit jenen Bemerkungen nicht sonderlich einverstanden, oder von weiteren Versuchen mit seinem Chore schon entschiedener zurückgekommen sein. Er wünscht zu hören, wie Humboldt mit seinem Tell zufrieden, und gedenkt des

Entwurfs zu einer neuen Tragödie, des Chors aber mit keiner Sylbe weiter. Und so ist denn dieser mit Schiller wieder zu Grabe gegangen zum factischen Beweise, daß solche Novantike der wahren inneren Lebenskraft ermangelte.

Welcker berichtet a. a. O. noch — und damit holen wir bisher Uebergangenes nach — G. Hermann habe zur Poetik des Aristoteles behauptet, daß der Chor in der Tragödie überflüssig sei. Diese Angabe läßt für Genauigkeit mehreres vermissen. Hermann nämlich sagt in seiner dem Commentar zur Poetik angehängten Commentatio de tragica et epica poesi, worin hier, versteht sich, alles Uebrige unangefochten bleibt, unter XXX zum Schlusse S. 267 allerdings, daß, da der Gebrauch des Chors nicht von dem Wesen der Tragödie als dadurch an sich unerläßlich bedingt, sondern von dem geschichtlichen Ursprunge derselben ausgegangen, offenbar der Chor nicht nothwendig sei. Allein unter dem Namen Chor versteht er nicht alle Chorgesänge einer Tragödie, sondern nur die gewöhnlich von dem Gesammtchore vorgetragenen, das heißt die Parodos und die Stasima. Denn was der Koryphäos spreche, sei es in Jamben und Anapästen, oder in kommatischen Stellen, das gehöre zur Handlung selbst und müsse darum für ebenso nothwendig gelten, als die Gespräche der übrigen Personen derselben. Dürfe man nun Parodos und Stasima nicht zu den nothwendigen Theilen der Tragödie zählen, so würde man mit Recht sagen, der Chor, der ja erst durch diese Gesänge zum Chor werde, sei eine Ueberflüssiges sprechende Person (personam esse superflua loquentem). Damit aber dieses Ueberflüssige nicht unangemessen sei, werde der Chor doch irgend einen Nutzen bringen müssen, und so führe er denn den Vortheil mit sich, daß er ohne Unterbrechung des Laufes der Handlung den Gemüthern der Zuschauer eine Möglichkeit gewähre, sich zu erholen. Hierauf denn gründet er die etwas erweiterte Definition, der tragische Chor sei eine zur Abspannung der

Gemüther der Zuschauer überflüssige Dinge sprechende Person (persona ob relaxandos spectatorum animos res superfluas loquens). Aus dieser Definition aber sucht er als nothwendig folgend vier Eigenschaften desselben — er nennt sie Bestandtheile — herzuleiten, die es um so weniger der Mühe lohnt noch aufzuzählen und in besondere Erwägung zu ziehen, als die Zerfällung des kraft ursprünglichen Rechtes Einen und untheilbaren Chorganzen in eine Nothwendiges und in eine zweite Ueberflüssiges sprechende Hälfte in ihrer völligen Unstatthaftigkeit ohne äußeren Anstoß über den Haufen fällt. Wir begnügen uns zu bemerken, daß, wenn der Chor seiner eigentlichen Beschaffenheit gemäß dazu dienen soll, die zu aufgeregten Gemüther der Zuschauer zu beschwichtigen, alles, was er als geeignet für diesen Zweck vorbringt, eben nur zweckmäßig, nicht an sich schon überflüssig sein kann; daß, wenn er nothwendig ohne Handlung (sine actione) sein soll, er nicht zugleich könne in die Handlung verschlungen sein (cum actione nexus et coniunctus), ja aus handelnden Personen bestehen (ex agentibus personis constare) müssen; endlich, daß es wenigstens als ein eigenthümliches Besänftigungsmittel erscheint, wenn der Chor durch seine Gesänge noch stärkere Affecte, als die bereits vorhandenen hervorrufen soll, damit diese von jenen überwältigt oder unterdrückt, und so die Gemüther — beruhigt würden. Die Gesänge aber müßten, was wir schließlich dem Ermessen des Lesers anheim stellen, nicht allein stärkere, sondern auch angenehmere Regungen bewirken, was beides Sache der lyrischen Poesie sei, und daher habe die Lyrik des Chors ihren Ursprung.

Es ist uns nicht bekannt, daß G. Hermann im Laufe späterer Jahre von den hier dargelegten Meinungen über den Chor der griechischen Tragödie etwas zurückgenommen oder geändert habe.

Nach einem abermals so weit sich verbreitenden Excurse kommen wir endlich auf O. Müller zurück und hören ihn über den Philoktetes als Kunstwerk seine Stimme abgeben. Voraus-

geht die Erwähnung, daß Sophokles nicht bloß mit Aeschylos, sondern auch mit Euripides zu wetteifern gehabt, der schon vorher der Fabel durch große Veränderungen und unerhörte Erfindungen Neuheit zu geben versucht. „Sophokles", heißt es dann weiter, „bedarf solcher Mittel nicht, um seiner Behandlung ein ganz eigenthümliches Interesse zu geben. Er legt alles Gewicht auf eine feine Zeichnung und folgerechte Durchführung der Charaktere; was diese in der natürlichen und gewissermaßen nothwendigen Entwickelung ihrer Eigenschaften ergeben, ist sein Drama." Dazu fügt er dann nach Angabe der Hauptmomente des Inhalts, dieses Drama sei in seiner auf das Verhältniß dreier Charaktere gegründeten Anlage höchst einfach, aber in der folgerechten und tiefangelegten Entwickelung der Charaktere leicht das kunstvollste und ausgearbeitetste von allen Werken des Sophokles. Die Erscheinung des Herakles bewirke nur eine äußere Peripetie oder denjenigen Umschwung, der sich auf die factischen Vorgänge beziehe; die wahre Peripetie im Drama des Sophokles liege in der vorhergegangenen Rückkehr des Neoptolemos zu seinem echten angeborenen Naturell, ganz in Sophokles Geiste durch die Charaktere und den Gang der Handlung selbst motivirt.

Es tritt uns hier sogleich ganz unumwunden entgegen, daß Müller den Philoktetes für eine Art von Charakterstück im engsten und eigentlichsten Sinne gehalten. Denn er läßt den Dichter alles Gewicht legen auf Zeichnung und Durchführung der Charaktere und, was diese in ihrer Entwickelung ergeben, sein Drama sein. Damit aber thut er eben nichts Geringeres, als daß er dies Drama aus der Reihe der Tragödien streicht, da einem solchen auch die dritte Aristotelische Klasse derselben den Platz zur Aufnahme verweigert. Dem Parallelismus nämlich mit seinen Bestandtheilen der Tragödie zu Liebe unterscheidet Aristoteles, soweit bei ihm kritisch alles in Ordnung, in vier Arten dieser Poesie eine ethische, ἠθική, nicht nach Tyrwhitt ad formandos mores

idonea, sondern eine mangelhafte, unvollkommene, mit Charakterschilderei überladene, wie sie fast alle angehende Poeten, der ungleich wichtigeren Composition der Thatsachen (*σύστασις* oder *σύνϑεσις πραγμάτων*) noch nicht mächtig, zu unbefriedigendem Ersatze böten (Poet. 6, 18), ohne darum auch nur Miene zu machen, sich von der selbstverständlichen Nothwendigkeit einer zu Grunde liegenden Handlung entbinden zu wollen. Müller indessen überweist sein Drama nicht etwa den abstracten Charaktergemälden einer neueren Komödie, sondern stempelt es zu einer nagelneuen, den Alten unbekannten Dichtgattung, indem dazu nicht das hohle Charaktermodell Eines Namenlosen, sondern drei concrete Heroencharaktere das Materiale hergeben sollen. Einer so mißbräuchlichen Verwendung derselben jedoch müssen wir uns mit aller Entschiedenheit im Namen des ganzen Alterthums wie des Dichters selbst widersetzen, der doch bekanntlich seinen Philoktetes zum t r a g i s c h e n Wettkampfe gestellt hatte. Die Tragödie ist ja aber nach Aristoteles (Poet. 6) Darstellung nicht von Menschen, sondern von Handlungen, ihr Zweck auf eine Handlung gerichtet, nicht auf eine Charakterbeschaffenheit. Man handle nicht, um Charaktere darzustellen, sondern schließe die Charaktere durch die Handlungen zugleich mit ein (— *τὸ τέλος π ρ ᾶ ξ ί ς τίς ἐστιν, οὐ π ο ι ό τ η ς, εἰσὶ δὲ κατὰ — τὰ ἤϑη π ο ι ο ί τινες. — οὐκοῦν ὅπως τὰ ἤϑη μιμήσονται, πράττουσιν, ἀλλὰ τ ὰ ἤ ϑ η σ υ μ π ε ρ ι λ α μ β ά ν ο υ σ ι διὰ τ ὰ ς π ρ ά ξ ε ι ς*), so daß Thatsachen und Fabel der Zweck der Tragödie seien, der Zweck aber das wichtigste von allem. Ohne Handlung sei eine Tragödie nicht möglich, wohl aber ohne Charaktere. (Vergl. Hegel S. 506 und 507.) Wer hätte für einfache Klarheit und Bestimmtheit irgend etwas an diesen Aussprüchen zu vermissen, womit der alte Philosoph nicht Regeln für künstlerische Hervorbringung vorschreiben, sondern Hervorgebrachtes in mustergültigen Kunstleistungen wesentlich nur beschreiben wollte? Er hat indessen auch die Natur

der Sache so unbedingt für sich, daß es Zeitverderb wäre, darüber noch Worte zu verlieren. Charaktere offenbaren ihre Eigenthümlichkeit ja nur im Handeln, dem Boden ihrer Entfaltung, ihrem Lebenselement, wie sie wiederum durch ihre Conflicte der Handlung in ihrer kunstgerechten Einheit, Ganzheit, Vollendetheit geistiges Leben verleihen, indem sie, freilich nur als Mittel oder Werkzeug, den Zweck derselben bis zu einem Zielpunkte hindurchführen. Ueber die Unmöglichkeit, künstlerische Einheit in einem Dreicharakterstücke herzustellen und zu bewahren, verbreiten wir uns hier nicht, betrachten vielmehr noch Müller's Versuch, die Aristotelische Peripetie, die er, so scheint es, als unerläßliches Erforderniß auch für seine Art von Tragödie ansah, dieser anzubequemen. Der Versuch mußte nothwendig schon an dem Mißverstande des Wortes scheitern. Aristoteles rechnet sie zu den Theilen der Fabel, also des thatsächlichen Stoffes, der Seele der Tragödie, und nennt sie das Umschlagen dessen, was auf der Bühne als Handlung vorgeht oder durch diese angestrebt wird, in sein Gegentheil (ἡ εἰς τὸ ἐναντίον τῶν πραττομένων μεταβολή — Poet. 11. Vergl. Ed. Müller a. a. O. Th. 2 S. 143 und 144). Sie ist also für den Wechsel des Glücks oder Unglücks unerwartet oder nach einem Plutarchischen Prädicat ἀνέλπιστος, und hat in diesem Verlaufe des tragischen Prozesses ihre Ironie. O. Müller's Bezeichnung derselben durch Umschwung im Allgemeinen erweist sich demnach als ebenso unaristotelisch, wie seine Eintheilung in eine äußere und wahre. Als einzig wahre macht sich, wie überall, so auch hier die äußere geltend, die Erscheinung des Herakles, die, nachdem alle Vorbereitungen für den entgegengesetzten Ausgang getroffen, unerwartet plötzlich eintretend für das umkehrende Einlenken in die unabänderlich vorgezeichnete Schicksalsbahn den Ausschlag giebt. Der Umschwung in Gesinnung und Verhalten des Neoptolemos hätte, auch wenn man sich das Verkehren des Aeußeren in ein Inneres einen Augenblick

gefallen lassen könnte, von dem Wesen einer Peripetie nichts an sich. Er kommt nicht so ganz unerwartet. Denn er war durch das Naturell der Person hinlänglich motivirt und darf somit nur als ein entsprechendes Moment desselben gewürdigt werden. Er wirkt ferner nicht entscheidend auf den Gang des Stückes ein, da von Handlung hier ja nicht zu reden. Und fragt man nun, was doch den Dichter bewogen haben möchte, die nach außen so erfolglos vorübergehende innere Peripetie in den Charakter des Neoptolemos zu verlegen, und nicht vielmehr in den des Philoktetes, den er dafür nur ein wenig geschmeidiger anzulegen gehabt hätte, um dann des entscheidend besten Erfolges gewiß zu sein, — auf solche Frage würde die Antwort merklich in's Stocken gerathen; wie denn auch wol auf die weitere, warum doch das Stück den Namen des Philoktetes führe, da ja von einer nach ihrem Antheil an einer Handlung sich bestimmenden Hauptperson darin keine Rede sein könne. Und endlich, wozu diente doch überhaupt die Erscheinung des Herakles, wenn nicht dazu, als Peripetie — und zwar als äußere, wahre — dem Ganzen der tragischen Handlung das ihr gemäße Ende (τελευτή Arist. Poet. 7) herbeizuführen? In ein solches Gewirre von Unreimbarkeiten verwickelt sich das Dreicharakterstück. Auf den deus ex machina freilich ist Müller im Allgemeinen so wenig gut zu sprechen, daß man geneigt sein könnte zu glauben, er habe der Wirksamkeit desselben lieber hier gar keine Erwähnung thun, als dadurch sich selbst den Zwang anthun wollen, von dem unserm Stücke oben gespendeten Lobe irgend etwas zurückzunehmen oder herabzustimmen. In seiner Besprechung des Euripides nämlich sagt er (S. 150 und 151), der deus ex machina sei für das Ende Euripideischer Dramen ungefähr dasselbe, was seine Prologe für den Anfang: ein Symptom, daß die dramatische Handlung das Princip der natürlichen Entwickelung verloren habe und nicht mehr im Stande sei, aus sich selbst Anfang, Mitte und Schluß in befriedigendem Zusammenhange

zu erzeugen. — Erst gegen das Ende seiner Laufbahn habe sich Euripides gestattet, alles Gewicht auf den deus ex machina zu legen, so daß durch ihn allein ein sonst unauflöslicher Knäul menschlicher Leidenschaften — nicht gelöst, sondern zerhauen werde. — Je unbedenklicher wir dem Wahren in dieser Bemerkung für den Euripides beipflichten, desto weniger dürfen wir Anstand nehmen, von dem, was allgemein gültig in derselben klingt, für den Sophokles eine Ausnahme zu machen. Denn im Philoktetes möchte gerade das Princip der natürlichen Entwickelung den Maschinengott in Bewegung gesetzt haben, worüber wir das Weitere uns hier noch vorbehalten, wie ebenso über „das Untergeordnete" politischer Beziehungen im Koloneischen Oedipus zu S. 138. Dieser letztere Punkt indessen erheischt seine ungesäumtere Erledigung, je unabweislicher die sofort hier anzureihende Schrift dazu auffordert

Wir meinen: „Sophokles. Sein Leben und Wirken von Adolph Schöll." 1852. Es versteht sich, daß wir auch in dieser Schrift uns nur mit demjenigen befassen, was über unsern dermaligen Gesichtskreis nicht hinausreicht. Gelehrsamkeit nicht ohne geistige Belebung, verbunden mit nicht geringer Wunderlichkeit in Gehalt und Form, erleichtert es gerade nicht, ein umfassenderes Urtheil über sie zu fällen. Hören wir, statt uns darauf einzulassen, vielmehr sogleich, wie sie, sich über den Philoktetes vernehmen läßt. Er stellt, heißt es S. 98, „mit unnachahmlicher Schönheit in Charakterzeichnung und Situationswandel die Selbstbehinderung einseitiger Gesinnung und Motive der Politik dar", und S. 99: „In der schönsten Vereinfachung und Durchsichtigkeit ist hier das falsche Spiel, das so viel verwickelter und blutiger die Wirklichkeit zerriß und trübte, zum Geständniß gebracht." Weiter lesen wir S. 301: „Was — zur Zeit, als Sophokles seinen Philoktet abfaßte — jeder echte Bürger tief und schmerzlich fühlen mußte, daß Treulosigkeit und Unwahrheit, mit je mehr Klugheit und Gaben sie verbunden ist, um so unlösbarer die

Bande der Gesellschaft verwirren, die Vernunft des Handelns aufheben muß, das ist der Inhalt des Philoktet.“ Endlich, nachdem er S. 315 zu zeigen versucht, daß die Motive in der Handlung des Dichters dieselben seien, wie sie damals in Athens Geschichte sich bewegt, S. 316: „Unleugbar ist diese Gleichartigkeit der Motive Folge der Absicht des Dichters, die so weit gekommene Lügenpolitik seiner Zeitgenossen in ihrer Niedrigkeit, ihrer Selbstbehinderung, in ihrer das Wohl des Ganzen untergrabenden Wirkung darzustellen, zugleich aber dem Mißtrauen, das er als ihre nothwendige Folge erkennen läßt, zu begegnen.“

Zunächst wirft sich hier wie von selber die Frage auf, wie diese dreifachen Angaben über eigentlichen Sinn und Wesen unsrer Tragödie sich zu einander verhalten, ob sie sich bei einiger Prüfung als kürzere oder längere Bezeichnung und Ausführung eines und desselben Grundgedankens ausweisen. Wir unsers Theils müssen dies in Abrede stellen. Die „Selbstbehinderung“ der drei tragischen Personen wird gleich am ersten Orte so ausgelegt, daß jede der andern und sich selbst im Wege sei, worin uns denn insonderheit das „sich selbst“ unverständlich bleibt. Dem sei aber, wie ihm wolle, jedenfalls ist Einseitigkeit der Gesinnung und politischer Motive keine durchsichtige Vereinfachung des falschen, viel verwickelter und blutiger die Wirklichkeit zerreißenden Spiels, keine Treulosigkeit und Unwahrheit, die mit Klugheit verbunden die Bande der Gesellschaft verwirren, ein vernünftiges Handeln aufheben muß, keine Lügenpolitik in ihrer Niedrigkeit und verderblichen Wirkung, mit welcher Falschheit, Treulosigkeit, Lügenpolitik ohnehin nur Charakter und Handeln des alleinigen Odysseus, wenn gleich nichts weniger als durchweg treffend, geschildert sein würde. Darin stimmen jene Eigenschaften indessen sämmtlich überein, daß sie Politisches in unmittelbarer Beziehung auf Geschichtliches der Gegenwart besagen. Es ist dabei nicht von einzelnen Anspielungen auf Zeitereignisse, wie sie bei dem Dichter

auch wol unwillkürlich einmal sich einstellen mochten, die Rede, sondern sie legen der ganzen Dichtung einen aus politischer Tendenz entsprungenen, wo möglich nach allen Seiten hin sich gestaltenden abstracten Gedanken unter. Eine Ansicht, aus welcher so etwas hervorgehen kann, müssen wir schlechthin für ein leeres Hirngespinnst halten. Sie steht in schreiendem Widerspruche mit dem innersten Geiste der antiken Tragödie, die schmählich aus ihrer Rolle fallen und sie mit der der Komödie vertauschen würde, insonderheit mit den Schöpfungen eines Sophokles, der, geleitet von klarer künstlerischer Besonnenheit, den Anforderungen seiner Kunst in vollendeten, zur Einheit in sich fest zusammengeschlossenen Mustern Rechnung getragen und wirklich erhärteten politischen Beziehungen nicht einmal eine untergeordnete Stelle eingeräumt, wie denn ja z. B. auch der von O. Müller aus dem Oedipus auf Kolonos angeführte Vers 919 Schwierigkeit des Verständnisses nur denen machen möchte, die eigens darauf ausgehen, dergleichen Beziehungen auszuwittern. Sie widerspricht ferner nicht bloß der Stimme des durch den einzigen Aristoteles mit dem, was er über Wesen der Tragödie, über deren Fabel und Handlung lehrt, hinlänglich vertretenen Alterthums, sondern auch dem Schweigen desselben, das auch nicht mit der leisesten Hindeutung auf einen politischen Hintergrund sich unterbricht. Und um nun auch außer dem Odysseus an die anderen concreten Personen unserer Tragödie ein wenig näher heran zu treten, was möchte doch jener Ansicht gemäß aus dem Neoptolemos — keinem „allegorisirten Theramenes“ S. 315 — werden sollen, der anfänglich zwar von den Vorspiegelungen jenes gewonnen, hinterher das ihn umgarnende Truggewebe resolut zerreißt und die Politik der Lüge zu Schanden macht? Was aus der Hauptperson des Philoktetes, an dessen eisernem Willen die Bitten und Mahnungen des wohlmeinenden Freundes, geschweige List und Gewaltversuch des verhaßten Feindes, wirkungslos zerschellen? Freilich, einigen

Rath weiß Schöll dennoch, diesen wenigstens zum Theil geschichtlich unterzubringen. Es sei, sagt er S. 310 ff., von Verschiedenen — wer diese doch sein mögen? — geäußert worden, Philoktetes stelle den Alkibiades vor, und einige Aehnlichkeit zeige sich allerdings, so daß er nicht leugne, der Dichter selbst habe eine Erinnerung an ihn beabsichtigt. Von den dafür beigebrachten scheinbaren Belegen heben wir einen zur Probe heraus. Es lasse sich, heißt es, der Anfang des Unglücks für Alkibiades, die ihm schuldgegebene Verletzung der Geheimweihen, mit der Art vergleichen, wie Philoktetes, indem er ein geheimes Heiligthum wies, zu seiner Wunde gekommen; und dazu werden ganz unbefangen jene Verse angezogen, aus denen auch wir oben eine Schuld des Philoktetes hergeleitet, wo aber so wenig von einem geheimen Heiligthume, als von einem Weisen desselben etwas verlautet, sondern einfach klar ein Sichnahen (πελάζεσθαι) erwähnt wird einem umschränkten heiligen Orte, obdachlos und mit einem Altar versehen (einem sacellum), von einer geheimen oder verborgenen Schlange (κρύφιος ὄφις) gehütet. Endlich aber, was möchte man gar noch mit dem von Schöll als poetischer Vollendung des dramatischen Witzes S. 301 in Schutz genommenen erscheinenden Herakles beginnen sollen, der die so verwerfliche „Lügenpolitik“ Sophokleischer Zeit wenigstens in so fern unterstützt, als er in der Erreichung des von ihr freilich vergebens angestrebten Zieles eine Erfüllung von Rathschlüssen des Zeus verkündigt? — Schöll jedoch hat in sein Gespinnst sich dermaßen verfitzt, daß er nicht allein Note 135 mindestens dreist genug versichert, das Wort σοφός sei in unserm Philoktetes immer „mit dem entschiedenen Beischmack politischer Verschlagenheit gebraucht,“ und Note 142 Hermann, der in V. 125 mit Recht wenigstens μόνος nicht „dulden wollte“ und ihm damit den Vorkämpfer des Antiphon, den in der „zur Anwendung überschreitenden Beziehung des Textes“ höchst wahrscheinlich gemeinten Phrynichos nahm,

den Vorwurf macht, auch hier wieder, wie fast überall im Sophokles, wo die Stellen anspielender Art seien, zu ändern. Nein, er geht S. 339 so weit, zu behaupten, alle die merklichen, für die Zeitgenossen gewiß noch viel bestimmteren Anspielungen lösten keineswegs die Poesie der Handlung auf; sie dienten vielmehr dazu, den Eposgestalten und ihrer Fabel den Anstrich derjenigen Individualität zu geben, welche sie für den Gedanken, in dem die ganze Handlung verfaßt, und dessen Entwickelung ihr Geschäft sei, haben müßten; und es erhielten dadurch diese altpoetischen Figuren jene nähertretende Wirklichkeit, die sie dramatisch mache. — Man wird uns, vertrauen wir, erlassen, noch lang und breit zu rechten mit einem gänzlichen Verkennen und Verwechseln dessen, was Erzeugniß freischaffender Dichterkraft und von außen nicht allein geschichtlich, sondern auch durch Mythe und Sage ihr gegebener Stoff ist, was gemeine Wirklichkeit und künstlerisch idealisirte, wahre, was poetische Individualität oder Charakter und Einzelheit in der Volksmasse, was Bühnenhandlung und Handlung der Straße, des Marktes, als müsse man diese, wie sie in ihren durch Anspielung herbeigerufenen Theilnehmern leibt und lebt, nur unmittelbar in Scene setzen, um jene allererst dramatisch zu machen. Verweisen wir vielmehr schließlich auf Schneidewin's allgem. Einleitung zum Sophokles S. XXXVIII und XXXIX, wo manche eigenthümlich schlagende Bemerkung den Schöllschen Mißgriff siegreich bekämpft.

Wir kommen auf Bernhardy zurück, und zwar für jetzt, um einen prüfenden Blick auf sein Urtheil über unsern Philoktetes (a. a. O. S. 336 — 338) zu werfen. Suchen wir vor allem ausfindig zu machen, was sich ihm als die schon von Herder so benannte Hauptidee des Stückes ergeben, so gerathen wir in nicht geringe Verlegenheit. Wir können nämlich von vorne herein nicht anders, als annehmen, Bernhardy habe jener Idee den Ausdruck leihen wollen, daß der Dichter „mit glücklicher Kühnheit

das Schauspiel des sinnlichen, durch geistige Macht beherrschten Schmerzes auf die Scene gebracht." Das würde so ungefähr die Meinung Solger's sein, Sophokles habe im Philoktetes die uns so schwierig erscheinende Aufgabe gelöst, den körperlichen Schmerz zum Gegenstande der Tragödie zu machen (Vorrede zu der Uebersetzung des Sophokles S. 28). Damit theilte Solger wesentlich den schon von Herder, so weit dieser ihn richtig verstanden, überwundenen Standpunkt Lessing's, wie das bereits in der früheren Schrift über den Philoktetes S. 23 und 24 von uns auseinandergesetzt worden. Die Modification aber, welche Bernhardy der Solgerschen Auffassung widerfahren läßt, hat etwas Unklares. Denn sollte die geistige Beherrschung des sinnlichen Schmerzes eine Unterdrückung desselben durch Kraft des Willens, woran man zunächst denken möchte, bedeuten, so würde den lautesten Widerspruch die Scene erheben, wo Philoktetes im Gegentheil von dem Ausbruche des quälendsten Fußwehs so unwiderstehlich überwältigt wird, daß er heftig schreit und vor Ermattung zu Boden sinkt. Wäre die geistige Macht aber von jener Standhaftigkeit, jener Seelenstärke zu verstehen, womit er auch den mehr als natürlichen Schmerz der Wunde zwar nicht zu unterdrücken, doch heldenmüthig zu ertragen vermag, ohne die eiserne Festigkeit seiner Charakterrichtungen beugen oder brechen zu lassen, so behauptete er allerdings siegreich das Feld gegen die Anfälle des körperlichen Uebels. Allein sein Sieg würde mit entschiedenem Unrechte auf den Schmerz dieses Uebels beschränkt sein; wir würden an Lessing zu erinnern haben, der so treffich zeigt, „wie wunderbar der Dichter die Idee des körperlichen Schmerzes zu verstärken und zu erweitern gewußt habe", und die allgemeinere „moralische Größe" näher bezeichnet, welche Philoktetes bei allen seinen Martern behalten, und die ihn zum „Fesen von einem Manne" mache (Laokoon S. 33 bis 43).

Indessen laufen wir Gefahr, von der Fährte, durch die

wir als die rechte glaubten der fraglichen Hauptidee des Stückes bei Bernhardy nachfinden zu können, wieder abgebracht zu werden. Zuvörderst sagt er in ziemlich buntem Gemische mancherlei Einzelnes über die Tragödie aus, wovon wir nur berühren, was sich entweder selbst widerspricht, oder von unserer Seite Widerspruch hervorruft. Schon in der Sicherheit der Ausführung (des ihm zugeschriebenen Schmerzensschauspiels) und der „Feinheit der Ethopöie“ — den „Takt im Gebrauche des Neoptolemos“ und den Reiz der „natürlichen Empfindungen“ lassen wir gern auf sich beruhen — kann es an ausreichendem Grunde dafür nicht fehlen, daß „der bejahrte Dichter scheine ungeschwächt bis in die spätesten Tage sein schöpferisches Talent bewahrt zu haben.“ Wenigstens würden wir uns hartnäckig weigern, dies noch ein wenig halbherzig klingende Anerkenntniß, das erst weiter unten durch das Zugeständniß „eines Sieges der psychologischen Kunst“ und „der gewohnten Meisterschaft“ zu vollerer Geltung kömmt, dem Dichter verkümmern zu lassen durch eine vermeinte Kraftabnahme in der Diction, als ob diese „schon mehr leicht und fließend (was an sich, sollte man denken, eben keine Schwäche offenbarte) als körnig“ wäre. Das mehr oder minder Gedrängte der Dichtersprache möchte schwer zu constatiren sein, zumal wo so mannigfach eine leidenschaftliche Energie des Ausdrucks, wie hier, Platz greift. Mit der „größeren Breite der Darstellung“ aber, woran „sich die Spur des Alters verrathen“ soll, kann es sich natürlich nur ebenso verhalten, da diese Breite ja in nichts Anderem, als gerade in dem Mangel an Körnigem bestehen würde. Was ferner den „weniger strengen und mehrmals lässigen Versbau“ anbetrifft, so wissen wir allerdings, daß G. Hermann, dessen unbestreitbares Verdienst um Herstellung eines Lehrgebäudes der Metrik wir mitnichten gesonnen sind zu schmälern, von Olymp. 89 an gewisse Neuerungen in Versbildung und Rhythmus oder, mit der ältern Strenge verglichen, Licenzen datirt, weshalb er denn auch namentlich

in unserer Tragödie altmetrische Correctur durch handschriftlich richtigere Lesart zurückweist. Ob er aber bei den uns auch von griechischer Tragödie nur geborgenen Trümmern, bei den uns kaum bis zu einem Sechzehntel erhaltenen Stücken selbst des Sophokles, in deren Gesammtheit auch metrische Veränderungen sicherlich allgemach und unmerklich sich herausbildeten, sich für berechtigt halten dürfe, dergleichen wie auf einmal hervorgetreten an eine bestimmte Jahreszahl zu heften, das ist eine Frage, die wir mit nicht geringerer Dreistigkeit verneinen, als die zweite, ob ein Dichter den Vorwurf der Nachlässigkeit verwirkt haben könne, wenn er vielleicht von Versfreiheiten, die, ohne von ihm ausgegangen zu sein, gleichwol gangbar geworden, Gebrauch machte. Die „in Form und Gehalt ungleiche Behandlung der melischen Theile" sodann könnte man eher für das Einräumen einer charakteristischen Angemessenheit, als für das bestimmte Aussprechen einer Rüge nehmen und darum nichts dagegen haben. Aber dem Chor wird Kälte anempfunden? Und doch macht der Dichter ihn allein in der größeren Hälfte seiner Gesänge zum Dolmetscher des allgemein menschlichen Gefühles eines erregteren Mitleids mit den jammerhaften Zuständen des Philoktetes, und dieses warme Mitleid lassen wir uns auch nicht erkälten durch S. 309, worauf noch verwiesen wird. Die Chorgesänge heißen daselbst ziemlich kühl — zu sicherem Anhalte dafür, daß „die Charaktere jedes Stück (der griechischen Tragödie) rein und vollständig abspielen." Wir unsers Theils halten, auch ohne über ein genaueres Abmessen des Temperaturgrades weiter zu rechten, diesen Anhalt für durchaus unhaltbar, insofern ja auch das ziemlich Kühle des Melischen den Chor jedenfalls noch als Theilnehmer an dem vollständigen Abspielen eines Stückes, mithin als Mitspieler bestehen läßt und daher unsern obigen Nachweis einer solchen Chorstellung nicht sowohl wankend machen, als vielmehr nur bestätigen kann. Zieht Bernhardy aber den Dion Chrysostomos unter der Belobung,

daß dieser die fraglichen Chorgesänge „mit großer Anerkennung gewürdigt habe", zur Aufhülfe seiner Sache herbei, so fürchten wir, er irre sich dergestalt in der Person, daß er sich statt eines Beistandes einen Widersacher bestelle. Dion sagt nämlich a. a. O., die Melik des Sophokles (im Philoktetes) habe nicht viel das Sentenzenreiche, auch nicht jene Aufmunterung zur Tugend, wie die Melik des Euripides, wol aber eine bewundernswerthe Ergötzlichkeit und Hochsinnigkeit (ἡδονὴν θαυμαστὴν καὶ μεγαλοπρέπειαν). Etwas Ergötzliches, Wohlgefälliges vermochte die Kälte oder Kühle des Chors überhaupt nicht leicht zu bieten, und weniger noch, scheint es, etwas Hochherziges. Indessen macht die Megaloprepie dem untergeordneten, aus Schiffsleuten des Neoptolemos bestehenden Chore beigelegt für den entsprechenden deutschen Ausdruck etwas zu schaffen. Wie wir sie wiederzugeben versucht, verstehen wir darunter Kundgebungen einer edleren Sinnesart, die noch ungenügend unterrichtet von dem, was man gegen den Philoktetes im Schilde führt, in reger Theilnahme für die mancherlei Jammerseiten seines Elends unbefangen ein gewisses großherziges Mitgefühl ausspricht. Dion hatte die ganze Dichtung des Sophokles als würdig und μεγαλοπρεπῆ bezeichnet und durch solchen Anlaß davon, wie vielleicht auch von den ἤθη σεμνὰ καὶ ἐλευθέρια der handelnden Personen (siehe meine frühere Schrift über den Philoktetes S. 168 ff.) dem Chore etwas wollen zu gute kommen lassen, wobei er denn freilich keine Rücksicht nahm auf V. 827 ff. — Wie ferner die „äußerliche Haltung des Chors mit seinem Gemüthlichen" zu vereinbaren, das Gemüthliche dem „Tiefen" entgegen zu stellen, das vermögen wir nicht zu errathen, da ja das Innerliche der Gemüthlichkeit, wenn sie von echtem Schlage sein soll, auch der Tiefe nicht entbehren kann. Der geringere Reichthum an „Betrachtungen" aber bildet gerade einen Vorzug des Sophokleischen Chors vor dem des Euripides. Je mehr sich dieser in müßigen Reflexionen ergeht und

von der Theilnahme an der Handlung ausschließt, desto mehr erfüllt jener im Sinne des Aristoteles die seinem auch dem Dion nicht unbekannten Wesen nach ihm obliegende Pflicht, sich bei derselben als Mitspieler zu bethätigen.

Alles dies nun, was Bernhardy glaubt als Mängel oder Schwächen an unserer Tragödie ausstellen zu dürfen, deutet ihm zugleich auf ein Sinken der Kunst und auf den Einfluß der Ochlokratie. Für uns kann nur noch dieser letztere etwas näher in Betracht kommen. Ein ungünstiges Vorurtheil dagegen erweckt freilich schon der Umstand, daß ein G. Hermann so gar nicht darauf verfallen. Auch hegen wir, wir leugnen es nicht, von vorn herein die Ueberzeugung, daß Sophokles nichts weniger als der Mann war, für rohe Einwirkungen ochlokratischer Elemente, und wollte man sie in der That auch nur auf anarchische Entbindung von Regeln der Verskunst ausdehnen, seiner Poesie Empfänglichkeit zu gestatten. Dazu kommt, daß, wie unzweifelhaft der peloponnesische Krieg Athens Boden für allerlei andere Entartung sowohl, als für die der Demokratie — Plutarch nennt die Ochlokratie ein Abirren oder Ueberfließen jener — gleichsam aufgelockert und ergiebig gemacht hat, dennoch sich weder Anfang noch Dauer eines überwiegenden Bestandes der Pöbelherrschaft scharf möchte abgrenzen lassen. Hören wir indeß, wie weit sie in die Tragik ihrer Zeit übergegriffen haben soll. Mit den Umwälzungen der Ochlokratie, heißt es S. 200, habe das Sprachsystem der Tragiker einen völligen Wechsel erlitten. Wir wußten bis dahin aus unserm Thukydides (3, 82 und 83) von Umkehrungen, wie der erwähnte Krieg sie in Gebrauch und Bedeutung der Sprache des gemeinen Lebens hervorgebracht. Nun aber soll mit jenen ochlokratischen Umwälzungen, die doch in dem Zeitraume dieses Krieges wesentlich ihren Verlauf gehabt, nicht etwa die Einzelheit einer neuen Wortbildung oder die Veränderung eines einzelnen Wortsinnes, sondern ein gänzlicher Umtausch des tragischen

Sprachsystems eingetreten sein? Unser Staunen findet ordentlich einige Beruhigung in dem Troste, daß wir sicherlich nur unzureichend übersehen, was es mit einem Sprachsysteme, auch Idiom genannt, so recht auf sich habe, oder wie weit sich dessen Umfang ausbreiten möchte, selbst wenn wir S. 38 ff. und S. 195 ff. dafür nicht unbeachtet lassen. Wir sparen indeß auch gern die Mühe, uns hier angelegentlicher danach umzusehen, da ja Euripides als wahrer Bildner und Vertreter der dritten oder jener neuen Stufe angegeben wird, welche „die Tragödiendichtung seit der attischen Ochlokratie betreten.“ Dadurch aber will es uns freilich auch nur um so weniger einleuchtend werden, wie Sophokles einem durch Euripides vermittelten ochlokratischen Einflusse dermaßen sich hingegeben haben könne, daß er mindestens theilweise dem „bunten und wüsten Schwarm“ der S. 53 nach Welcker aufgezählten „Tragiker der Ochlokratie, den durch den Spott der Komiker gewöhnlich erdrückten verdorbenen Kindern der Revolution“, beigesellt werden müßte. Bei so verwundersamer Bewandtniß meldet sich die Forderung nur um so unabweislicher an, daß es unsrem Historiker gefallen haben möchte, doch irgend etwas von Nachweis im Einzelnen dafür zu führen. Wir finden bloß das Eine zum Besten gegeben S. 338, daß eine merkwürdige Spur jüngerer Zeit und der mit der Ochlokratie eingedrungenen Theokrasie in der Anrufung der Gäa als Mutter des Zeus liege V. 393. Nun aber nannte schon Aeschylos (in den Schutzflehenden) Gäa die Mutter des Zeus, ein homerischer Hymnos (vergl. Nägelsbach nachhom. Theol. S. 117) die Mutter aller Götter und Menschen, Sophokles in der Antigone 338 die oberste der Götter, und darin tritt uns eine Theokrasie entgegen, wie Lobeck's Aglaophamus sie darstellt als bestehend in einer bloßen Namenvermischung oder Vertauschung, in des Johannes Diaconus μεταληπτικὸν εἶδος τοῦ λόγου oder μεταληπτικὸς τρόπος. Einer solchen wurde besonders in den Mysterien, den Eleusinischen wie

[illegible] [illegible] gegeben, und davon nun öffentlichen Gebrauch zu machen, was sich vorzugsweise die Tragödie des Euripides verstattete (s. Aglaophamus a. a. O. S. 434), gar für keine Entweihung der Geheimnisse und bahnte den Weg für ein Zurückführen der verschiedenen Benennungen der Volksgötter auf das einheitliche Wesen eines höheren Gottes. Wollte man dessenungeachtet in jener Anrufung noch etwas Besonderes sehen, so könnte man darin allenfalls eine religiöse Anschauung wahrnehmen wollen, die der Dichter seinem [illegible] Chor während eines zehnjährigen Aufenthaltes in dem Lande thrakischer Götterehrung, wenngleich nicht ohne vermuthlich enge Verbindung mit seinem mehr nationalen [illegible], charakteristisch annehmen läßt. Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls wird das Gesagte hinreichen, eine [illegible] abzuwehren, die dem Sophokles freilich auch mit [illegible] Gewalt nicht aufgedrungen werden konnte.

Zum Abschlusse unserer [illegible] indessen kommen wir damit immer noch nicht. Denn Sophokles zeigt hier, fährt Bernhardy fort, ein Gemälde der Leidenschaft und der [illegible], weniger Schwung und Feuer als milden Ton. Wir unsererseits aber gewahren in dem von dem Dichter uns vorgeführten Gemälde das geradeste Gegentheil. Wir erblicken nämlich in dem durchgängig hervorsprudelnden glutvollen Hasse des Philoktetes gegen die Atriden und seinen Todfeind, den Odysseus, in seiner unerkaltet wärmsten Liebe für seine Freunde, seinem heißesten Verlangen nach Rückkehr in die Heimath, seinem heftig entbrennenden Zorne und daraus wie aus einem Vulkane sich ergießenden Verwünschungen des Neoptolemos, als er auch ihn für verrätherisch halten muß, seinem jähen Entschluße, sich durch Sturz vom Felsen den Schädel zu zerschmettern, und dem nicht minder heißblütigen Dringen auf eine Mordwaffe, damit er sich zerfleischen, Kopf und alle Glieder abschneiden könnte, in der fast zum Zwei-

kampf auflodernden Entzweiung des Odysseus und Neoptolemos — in allen diesen Spitzen des Pathos, wobei wir des unverhaltensten Schmerzenschreis nicht einmal gedenken, erblicken wir nicht ein verglimmendes, sondern ein lichterlohes, das ganze Drama lebhaft durchdringendes Feuer der Leidenschaft als glänzendes Zeugniß von der noch keineswegs erlöschenden Dichterflamme. Beschränkt sich diese somit nicht darauf, der Hauptperson einen feurigen Odem gleichsam einzublasen, sondern umfaßt das als ein Allgemeines anerkannte Meisterhafte der Charakteristik auch die Nebenpersonen, so wird es an leidenschaftlich belebten Kontrasten nicht fehlen können, auch ohne daß wir im Besonderen darauf hinzeigen. Der Ton der Milde aber wird nur wie zu kurzer Erholung angestimmt da, wo Neoptolemos in der Wahrheit seines innersten Wesens offen und treu mit Philoktetes verkehrt. Denn es folgt eben deswegen sogleich wieder die heftige Expostulation des Odysseus mit jenem. Wenn dann der Dichter gewinnen und rühren soll durch seinen menschlichen Sinn, durch einfache Natur und Treue des Gemüths, und als Grund dafür beigefügt wird, daß die Stärke der Tragödie in dem durch Unglück gehärteten Charakter der Hauptperson liege, so bekennen wir unser Unvermögen, mit einiger Genugthuung Manches hierin und namentlich den ursächlichen Zusammenhang des Ganzen zu enträthseln. Die einfache Natur und Treue des Gemüths würden wir mindestens auch auf das beziehen wollen, was in den Neoptolemos gelegt worden. Dagegen spricht jedoch, daß sofort von dem alleinigen Charakter der Hauptperson die Rede ist. Diesen aber würden wir nicht sowohl durch Unglück als durch das ihm vermeintlich angethane Unrecht gehärtet nennen, und dann fragen, in wiefern doch der Eine gehärtete Charakter, wiewohl der Hauptperson, die Stärke der Tragödie ausmachen solle. Es sieht das fürwahr ganz so aus, als werde diese Stärke der übrigen Schwäche des Stückes gegenüber besonders hervorgehoben. Und doch finden wir ein klein

wenig weiter, entsprechend der oben belobten „feinen Ethopöie“, die Charakteristik der Tragödie im Allgemeinen, also auch der beiden Nebenpersonen als „meisterhaft“ gerühmt, womit es denn auf den klarer ausgedrückten Gedanken der ersten Bearbeitung des Grundrisses der griechischen Litteratur Th. 2 S. 816 hinauslaufen würde: „die Stärke dieser Tragödie liege in der meisterhaften Charakteristik.“ Je deutlicher hierdurch der wahre Sinn der Stärke uns aufgeschlossen erscheint, desto weniger glauben wir zu irren, wenn wir sie wiederfinden in der Ansicht O. Müller's, welcher gemäß Sophokles, wie oben angeführt, alles Gewicht lege auf eine feine Zeichnung und folgerechte Durchführung der Charaktere. Damit gäbe Bernhardy denn sein „Schauspiel des sinnlichen Schmerzes“ wieder auf, um dagegen ein Müllersches Charakterstück einzutauschen, worüber das oben schon Verhandelte nicht nöthig zu wiederholen. Dafür zeugt auch, daß es dem Sophokles als kein geringer Vorzug angerechnet wird, allein aus der Charakteristik den Reichthum spannender Motive entwickelt zu haben. Um den aus der Gegenwirkung dreier Charaktere, folglich auch des Philoktetes, sich gestaltenden „vollkommenen Kreislauf innerer Zustände“ brauchen wir uns eben nicht weiter zu kümmern, da dieser Kreislauf sich unmittelbar selbst wieder vernichtet, indem Philoktetes, obgleich Kreistheil, dennoch zugleich den Mittelpunkt des Kreises abgeben soll.

Ueber Anderes hinweggehend eilen wir zu zwei Punkten, die noch eine Besprechung nöthig machen. Einmal errathen wir nicht sogleich, was für ein Sinn der Peripetie untergelegt sein könnte. Bernhardy spricht nämlich von der durch die unbezwingliche Seelenstärke des Philoktetes erregten Bewunderung; diese wachse noch mit der lebhaften Theilnahme, die das körperliche Leiden und seine sinnlichen Eindrücke bis zum Schrei des verzweifelnden Schmerzes in der Peripetie für den Helden erweckten. Nun haben wir zwar noch O. Müller's unhaltbare Unterscheidung in

eine innere oder wahre und in eine äußere Peripetie in frischem Andenken, wissen jedoch damit, auch wenn wir sie nur für Unterbringung der hier fraglichen, in welche der Schmerzensschrei des Philoktetes fallen soll, benutzen wollten, rein gar nichts zu machen. Denn es geht hier ja keinerlei unerwartete Wendung oder Wandlung vor sich. Selbst Bernhardy's eigene Erfindung von einer einfachen oder verflochtenen, einer ethischen oder pathetischen Peripetie, die er aus der ersten Bearbeitung noch in die zweite herüber nimmt (S. 178 — 180), während Aristoteles diese auf Peripetie bezogenen Merkmale nur zu unterscheidender Bezeichnung der Fabel einer Tragödie, der ganzen Tragödie oder eines Epos anwendet, selbst jene Erfindung hilft uns nicht aus der Verlegenheit. So hat er es denn sich selbst zuzuschreiben, wenn uns nichts anderes übrig bleibt, als ihn des ziemlich befremdlichen Versehens zu zeihen, daß er jenen Schrei mitten in die als ob schon im Werden begriffene Müllersche Peripetie, die innere Umwandlung des Neoptolemos, einschaltet, obgleich diese wirklich nicht unbeträchtlich später erst erfolgte. Dafür inzwischen, daß Bernhardy die Ansicht Müller's von dem Stücke überhaupt als einem Charakterstücke wesentlich zu der seinigen macht, spricht auch seine Katastrophe. Indem er sich nämlich, so scheint es, zu der Wiederholung des Namens der Peripetie, die auch ihm nur für die Eine wahre, die innere galt, nicht entschließen konnte, wählte er statt dessen die Katastrophe. Aristoteles braucht das Wort als Kunstausdruck nicht. Es kommt indessen als solcher bei späteren Schriftstellern vor, wie sie schon im Thesaurus des Stephanus nachzusehen, und wenn Polybios (3, 48, 8) demselben die erklärende Bestimmung beigiebt, daß die Katastrophen der Dramen außerdem einen Maschinengott erforderten (προσδέονται), so könnte man glauben, Bernhardy habe sich des Ausdrucks, weil er recht eigentlich hier passe, bedienen wollen. Allein da er auch in allgemeiner Bedeutung von jedem Ausgange eines Drama vorkommt, z. B. bei Lukianos (Alex. 60),

wo er mit dem τέλος τῆς τραγῳδίας schlechtweg gleichgestellt wird, und da Bernhardy eine Göttererscheinung noch ausdrücklich von seiner Katastrophe unterscheidet, so haben wir für diese alle Eigentlichkeit fallen zu lassen und sie, die er als Lösung des Knotens S. 183 allein dem Euripides vindiciren möchte, für das einfache Ende des Stückes zu halten. Wir sagen absichtlich des Stückes, nicht der Handlung, da ja hier eben so wenig als bei O. Müller von einer solchen in Aristotelischer Bedeutung füglich die Rede sein könnte.

Endlich soll der Dichter zwar alle Sympathien für den Philoktetes gewonnen, aber auch den Weg einer harmonischen, dem im Mythos gesetzten Schicksal entsprechenden Lösung sich abgeschnitten haben und es ihm unmöglich gemacht sein, den Philoktetes freiwillig einer höheren Fügung sich unterwerfen zu lassen. Daraus wird dann die durch eine Göttererscheinung, an deren Gebrauch Euripides damals schon die Tragiker gewöhnt gehabt, nur verhüllte Schiefheit der Katastrophe gefolgert. Gegen alles dieses, mit Ausnahme etwa der für den Helden gewonnenen Sympathien, fühlen wir uns gedrungen unverhaltenen Widerspruch zu erheben. Hegen wir doch ein so unerschütterliches Vertrauen zu der genialen Kraft unsers Dichters, daß er auch bei der allgemeinsten und lebhaftesten Theilnahme, die er für seine Hauptperson zu erwecken vermocht, wohl gewußt haben würde, den geschürzten Knoten zu einer sogenannten harmonischen Lösung zu bringen, wofern er es gewollt hätte. Daß er aber so etwas gar nicht zur Absicht gehabt, dafür giebt das thatsächlich Vorliegende an sich den bündigsten Beweis an die Hand. Sein Held sollte nun einmal mit dem ganzen Heroismus des unbeugsamsten Starrsinns ausgerüstet dastehen, mit einem so unversöhnlichen Hasse gegen diejenigen, die ihm, wie er sich einbildete, aus persönlicher Feindschaft Leides gethan, daß er lieber im eigenen Elende hülflos umkommen, als jenen und damit sich selber helfen, lieber seinen Rache-

durst stillen, als ihn dem Gemeinwohle zum Opfer bringen wollte und nicht bloß freundlich wohlwollender Zusprache, sondern auch der Stimme der Weissagung sein Ohr verschloß. Das Bild eines solchen Charakters führte die Meisterhand des Dichters in vollendet geradliniger Haltung ohne irgend abweichende Schiefheit hindurch bis zur folgerechtesten Nothwendigkeit der Peripetie einer Göttererscheinung, die nichts zu verhüllen, vielmehr in ihrem Glanze zu offenbaren hatte, daß auch ein eiserner Eigenwille, wenngleich scheinbar berechtigt, sich vor dem göttlichen Verhängnisse beugen müsse und dem Laufe höherer Schicksalsfügungen nicht dürfe sich unterfangen wollen hemmend in den Weg zu treten. Von dem Euripides übrigens hätte sich ein Sophokles wol nicht leicht an den Gebrauch des Maschinengottes gewöhnen lassen, und können wir es nur bedauern, daß Bernhardy, so wenig er Anderes von O. Müller zu entlehnen verschmäht, nicht auch dessen beifallswerthere Erklärung über dieses Mittel, zu welchem auch einmal dieser Dichter gegriffen, sich angeeignet habe. Mehr indessen noch muß es in Verwunderung setzen, daß er, obgleich ihm die Sophokleischen Charaktere in der eigenen Brust ihr Glück und ihre Zukunft tragen und in Schuld oder Irrthum durch kein dunkles Schicksal gezogen werden (S. 297), dennoch nirgendwo ein Wörtchen über eine etwanige Schuld des Philoktetes fallen läßt, ganz unbekümmert darum, wie dieser doch überhaupt nur zu einer tragischen Person von Sophokles habe gemacht werden können.

Wir gelangen zu einer Monographie über den Philoktetes und zwar „in ästhetischem Betrachte" von Friedr. Zimmermann, 1847. Die Schrift trägt das unverkennbare Gepräge einer in Form und Gehalt sich kundgebenden Jugendlichkeit an sich und läßt es uns nicht gerathen scheinen, mit viel Einzelheiten, wie sie der Verfasser selbst wol schwerlich noch vertreten möchte, uns zu befassen; weshalb wir unser Augenmerk vielmehr nur auf einige für seine Betrachtung des Ganzen bedeutsam gewordene Gesichts-

punkte richten. Was sogleich dem ersten auf das Stück gehefteten Blicke als Glanzseite entgegenleuchtet, die Charakteristik der auftretenden Personen, das übt denn auch zunächst auf den Verfasser eine besondere Anziehungskraft aus. Der Dichter versammelt ihm (S. 7) — und dies kann zugleich als Stilprobe dienen — in den Repräsentanten der bedeutendsten Brechungen des heroischen Geistes ein wahres Pantheon desselben auf dem Boden des tragischen Bewußtseins. Jene „Brechungen“ werden sogleich näher bezeichnet durch die praktische, feste Weisheit des Odysseus, die Freiherzigkeit des Achilleus in dem Sohne, dem Neoptolemos, die Genialität des Willens, die den Schmerz ausharrend überwältigende Thatkraft, das kühne trotzende Dulden im Philoktetes, oder (S. 9) die ihnen mit voller Klarheit gegenwärtigen Ideen, als Mächte des sittlichen Lebens, die ihr gediegenster Inhalt seien, Pflicht gegen das Vaterland, treue Wahrhaftigkeit und Heldenehre. Eisenfestigkeit und auf sich bauende Freiheit und Unbefangenheit der Gesinnung gebe ihnen dem Schicksal gegenüber den festesten Haltpunkt der Autonomie. Ein eben solcher Fels von einem Manne, was Lessing's großes Wort über den Charakter des Philoktetes gesagt, sei auch Odysseus und selbst Neoptolemos ungeachtet des großen Wendepunktes seines Wollens (S. 8). Des Odysseus, über welchen wir zunächst etwas von den weiteren Ausführungen S. 56 flg. hier anschließen, ganze sittliche Willenskraft gehe in der Nothwendigkeit des Allgemeinen auf und bleibe mit dem Staatswillen streng identificirt. Nicht gemeine Tugenden adelten ihn, so sittlich bedenklich sein Werk sei, mit sittlicher Würde, namentlich mit Selbstbeherrschung, womit er theils von der Gewalt gegen den Philoktetes am Ende abstehe, weil er überall zu siegen wünsche, nur nicht gegen ihn, und darin sei ein edler Sinn für Schonung nicht zu verkennen, theils, obgleich stets unerschrockener Mann, den erhitzten Neoptolemos verlasse, damit das Schwert in der Scheide bleibe.

Hierin nun möchten wir so ungefähr alle bezeichnenderen Züge

vereinigt haben, aus denen sich das Charakterbild des Odysseus vor uns gestalten soll. Daß es als ein treffendes, der dichterischen Zeichnung entsprechendes daraus hervortrete, können wir nicht zugestehen. Sogleich die Anlage des Entwurfs irrte zu etwas Verfehltem ab durch das Verkennen der Thatsache, daß die Homerische Schilderung des Helden sich nicht als maßgebend erhält für die nachhomerischen Dichter. Seine Klugheit, die ihn zum Günstling und Schützling der Athene gemacht, artet merklicher bei ihnen aus zu Ränke schmiedender Verschmitztheit, seine Beredsamkeit zu sophistisch-trügerischem Zungendreschen, seine Tapferkeit zu einer an Feigheit streifenden Zaghaftigkeit. Schon Pindar hält dafür (Nem. 7, 8), daß Homer ihn über Verdienst gefeiert, und er den Ehrenpreis der Waffen des Achilleus nur „bunter Täuschung“ verdanke. Derartige spätere Ueberlieferung geht dann auch auf die Tragiker über und somit auf unsern Sophokles, den wir dafür allein berücksichtigen. Wer möchte doch begehren zu leugnen, daß Odysseus, der in der ersten Scene des Aias selbst durch den unmittelbaren Beistand seiner Schutzgöttin und deren Verheißung, seinem persönlichen Feinde die Augen zu verfinstern, damit derselbe ihn auch in der Nähe zu erblicken unfähig sei, kaum zum Stehen zu bringen, und zwar nicht ohne den gleichwohl geäußerten Wunsch, das Weite suchen zu können, eine unzweideutige Probe nicht gerade heldenmüthiger Unerschrockenheit — seine Patronin selbst läßt V. 75 das Wort Feigheit für sein Benehmen fallen — ablege? Vollkommen ähnlich gebart er sich in unserer Tragödie. Von äußerster Gewalt gegen den Philoktetes läßt er aus dem triftigen Grunde ab, weil er sich außer Stande sieht sie anzuwenden, da er ja die Mittel dazu, den Bogen des Philoktetes, nicht in der Hand hat und den Neoptolemos schon geneigt findet, ihn diesem zurück zu geben (vergl. V. 895. 969. 974). Damit schwindet denn der Edelmuth der Schonung, und gegen den Neoptolemos, als dieser zur Rückgabe der Waffe wirklich entschlossen, zückt er, womit er

von der Theilnahme an der Handlung ausschließt, desto mehr erfüllt jener im Sinne des Aristoteles die seinem auch dem Dion nicht unbekannten Wesen nach ihm obliegende Pflicht, sich bei derselben als Mitspieler zu bethätigen.

Alles dies nun, was Bernhardy glaubt als Mängel oder Schwächen an unserer Tragödie ausstellen zu dürfen, deutet ihm zugleich auf ein Sinken der Kunst und auf den Einfluß der Ochlokratie. Für uns kann nur noch dieser letztere etwas näher in Betracht kommen. Ein ungünstiges Vorurtheil dagegen erweckt freilich schon der Umstand, daß ein G. Hermann so gar nicht darauf verfallen. Auch hegen wir, wir leugnen es nicht, von vorn herein die Ueberzeugung, daß Sophokles nichts weniger als der Mann war, für rohe Einwirkungen ochlokratischer Elemente, und wollte man sie in der That auch nur auf anarchische Entbindung von Regeln der Verskunst ausdehnen, seiner Poesie Empfänglichkeit zu gestatten. Dazu kommt, daß, wie unzweifelhaft der peloponnesische Krieg Athens Boden für allerlei andere Entartung sowohl, als für die der Demokratie — Plutarch nennt die Ochlokratie ein Abirren oder Ueberfließen jener — gleichsam aufgelockert und ergiebig gemacht hat, dennoch sich weder Anfang noch Dauer eines überwiegenden Bestandes der Pöbelherrschaft scharf möchte abgrenzen lassen. Hören wir indeß, wie weit sie in die Tragik ihrer Zeit übergegriffen haben soll. Mit den Umwälzungen der Ochlokratie, heißt es S. 200, habe das Sprachsystem der Tragiker einen völligen Wechsel erlitten. Wir wußten bis dahin aus unserm Thukydides (3, 82 und 83) von Umkehrungen, wie der erwähnte Krieg sie in Gebrauch und Bedeutung der Sprache des gemeinen Lebens hervorgebracht. Nun aber soll mit jenen ochlokratischen Umwälzungen, die doch in dem Zeitraume dieses Krieges wesentlich ihren Verlauf gehabt, nicht etwa die Einzelheit einer neuen Wortbildung oder die Veränderung eines einzelnen Wortsinnes, sondern ein gänzlicher Umtausch des tragischen

Sprachsystems eingetreten sein? Unser Staunen findet ordentlich einige Beruhigung in dem Troste, daß wir sicherlich nur unzureichend übersehen, was es mit einem Sprachsysteme, auch Idiom genannt, so recht auf sich habe, oder wie weit sich dessen Umfang ausbreiten möchte, selbst wenn wir S. 38 ff. und S. 195 ff. dafür nicht unbeachtet lassen. Wir sparen indeß auch gern die Mühe, uns hier angelegentlicher danach umzusehen, da ja Euripides als wahrer Bildner und Vertreter der dritten oder jener neuen Stufe angegeben wird, welche „die Tragödiendichtung seit der attischen Ochlokratie betreten." Dadurch aber will es uns freilich auch nur um so weniger einleuchtend werden, wie Sophokles einem durch Euripides vermittelten ochlokratischen Einflusse dermaßen sich hingegeben haben könne, daß er mindestens theilweise dem „bunten und wüsten Schwarm" der S. 53 nach Welcker aufgezählten „Tragiker der Ochlokratie, den durch den Spott der Komiker gewöhnlich erdrückten verdorbenen Kindern der Revolution", beigesellt werden müßte. Bei so verwundersamer Bewandtniß meldet sich die Forderung nur um so unabweislicher an, daß es unsrem Historiker gefallen haben möchte, doch irgend etwas von Nachweis im Einzelnen dafür zu führen. Wir finden bloß das Eine zum Besten gegeben S. 338, daß eine merkwürdige Spur jüngerer Zeit und der mit der Ochlokratie eingedrungenen Theokrasie in der Anrufung der Gäa als Mutter des Zeus liege V. 393. Nun aber nannte schon Aeschylos (in den Schutzflehenden) Gäa die Mutter des Zeus, ein homerischer Hymnos (vergl. Nägelsbach nachhom. Theol. S. 117) die Mutter aller Götter und Menschen, Sophokles in der Antigone 338 die oberste der Götter, und darin tritt uns eine Theokrasie entgegen, wie Lobeck's Aglaophamus sie darstellt als bestehend in einer bloßen Namenvermischung oder Vertauschung, in des Johannes Diaconus μεταληπτικὸν εἶδος τοῦ λόγου oder μεταληπτικὸς τρόπος. Einer solchen wurde besonders in den Mysterien, den Eleusinischen wie

Orphischen, Raum gegeben, und davon auch öffentlichen Gebrauch zu machen, was sich vorzugsweise die Tragödie des Euripides verstattete (s. Nägelsbach a. a. O. S. 454), galt für keine Entweihung der Geheimnisse und bahnte den Weg für ein Zurückführen der verschiedenen Benennungen der Volksgötter auf das einheitliche Wesen eines höchsten Gottes. Wollte man dessenungeachtet in jener Anrufung noch etwas Besonderes suchen, so könnte man darin allenfalls eine religiöse Localfärbung wahrnehmen wollen, die der Dichter seinen unselbstständigeren Chor während eines zehnjährigen Aufenthaltes in dem Lande specifischer Gäaverehrung, wiewohl nicht ohne verwandtlichst enge Verbindung mit seinem mehr nationalen Hauptgotte, charakteristisch annehmen läßt. Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls wird das Gesagte hinreichen, eine Göttermengerei abzuwehren, die dem Sophokles freilich auch mit ochlokratischer Gewalt nicht aufgedrungen werden könnte.

Zum Abschlusse unserer Einrede indessen kommen wir damit immer noch nicht. Denn Sophokles zeige hier, fährt Bernhardy fort, ein Gemälde der Leidenschaft und der Kontraste, weniger Schwung und Feuer als milden Ton. Wir unsererseits aber gewahren in dem von dem Dichter uns vorgeführten Gemälde das geradeste Gegentheil. Wir erblicken nämlich in dem durchgängig hervorsprühenden gluthvollsten Hasse des Philoktetes gegen die Atriden und seinen Todfeind, den Odysseus, in seiner unerkaltet wärmsten Liebe für seine Freunde, seinem heißesten Verlangen nach Rückkehr in die Heimath, seinem heftig entbrennenden Zorne und daraus wie aus einem Vulkane sich ergießenden Verwünschungen des Neoptolemos, als er auch ihn für verrätherisch halten muß, seinem jähen Entschlusse, sich durch Sturz vom Felsen den Schädel zu zerschmettern, und dem nicht minder heißblütigen Dringen auf eine Mordwaffe, damit er sich zerfleischen, Kopf und alle Glieder abschneiden könnte, in der fast zum Zwei-

kampf auflodernden Entzweiung des Odysseus und Neoptolemos — in allen diesen Spitzen des Pathos, wobei wir des unverhaltensten Schmerzenschreis nicht einmal gedenken, erblicken wir nicht ein verglimmendes, sondern ein lichterlohes, das ganze Drama lebhaft durchdringendes Feuer der Leidenschaft als glänzendes Zeugniß von der noch keineswegs erlöschenden Dichterflamme. Beschränkt sich diese somit nicht darauf, der Hauptperson einen feurigen Odem gleichsam einzublasen, sondern umfaßt das als ein Allgemeines anerkannte Meisterhafte der Charakteristik auch die Nebenpersonen, so wird es an leidenschaftlich belebten Kontrasten nicht fehlen können, auch ohne daß wir im Besonderen darauf hinzeigen. Der Ton der Milde aber wird nur wie zu kurzer Erholung angestimmt da, wo Neoptolemos in der Wahrheit seines innersten Wesens offen und treu mit Philoktetes verkehrt. Denn es folgt eben deswegen sogleich wieder die heftige Expostulation des Odysseus mit jenem. Wenn dann der Dichter gewinnen und rühren soll durch seinen menschlichen Sinn, durch einfache Natur und Treue des Gemüths, und als Grund dafür beigefügt wird, daß die Stärke der Tragödie in dem durch Unglück gehärteten Charakter der Hauptperson liege, so bekennen wir unser Unvermögen, mit einiger Genugthuung Manches hierin und namentlich den ursächlichen Zusammenhang des Ganzen zu enträthseln. Die einfache Natur und Treue des Gemüths würden wir mindestens auch auf das beziehen wollen, was in den Neoptolemos gelegt worden. Dagegen spricht jedoch, daß sofort von dem alleinigen Charakter der Hauptperson die Rede ist. Diesen aber würden wir nicht sowohl durch Unglück als durch das ihm vermeintlich angethane Unrecht gehärtet nennen, und dann fragen, in wiefern doch der Eine gehärtete Charakter, wiewohl der Hauptperson, die Stärke der Tragödie ausmachen solle. Es sieht das fürwahr ganz so aus, als werde diese Stärke der übrigen Schwäche des Stückes gegenüber besonders hervorgehoben. Und doch finden wir ein klein

wenig weiter, entsprechend der oben belobten „feinen Ethopöie", die Charakteristik der Tragödie im Allgemeinen, also auch der beiden Nebenpersonen als „meisterhaft" gerühmt, womit es denn auf den klarer ausgedrückten Gedanken der ersten Bearbeitung des Grundrisses der griechischen Litteratur Th. 2 S. 816 hinauslaufen würde: „die Stärke dieser Tragödie liege in der meisterhaften Charakteristik." Je deutlicher hierdurch der wahre Sinn der Stärke uns aufgeschlossen erscheint, desto weniger glauben wir zu irren, wenn wir sie wiederfinden in der Ansicht O. Müller's, welcher gemäß Sophokles, wie oben angeführt, alles Gewicht lege auf eine feine Zeichnung und folgerechte Durchführung der Charaktere. Damit gäbe Bernhardy denn sein „Schauspiel des sinnlichen Schmerzes" wieder auf, um dagegen ein Müllersches Charakterstück einzutauschen, worüber das oben schon Verhandelte nicht nöthig zu wiederholen. Dafür zeugt auch, daß es dem Sophokles als kein geringer Vorzug angerechnet wird, allein aus der Charakteristik den Reichthum spannender Motive entwickelt zu haben. Um den aus der Gegenwirkung dreier Charaktere, folglich auch des Philoktetes, sich gestaltenden „vollkommenen Kreislauf innerer Zustände" brauchen wir uns eben nicht weiter zu kümmern, da dieser Kreislauf sich unmittelbar selbst wieder vernichtet, indem Philoktetes, obgleich Kreistheil, dennoch zugleich den Mittelpunkt des Kreises abgeben soll.

Ueber Anderes hinweggehend eilen wir zu zwei Punkten, die noch eine Besprechung nöthig machen. Einmal errathen wir nicht sogleich, was für ein Sinn der Peripetie untergelegt sein könnte. Bernhardy spricht nämlich von der durch die unbezwingliche Seelenstärke des Philoktetes erregten Bewunderung; diese wachse noch mit der lebhaften Theilnahme, die das körperliche Leiden und seine sinnlichen Eindrücke bis zum Schrei des verzweifelnden Schmerzes in der Peripetie für den Helden erweckten. Nun haben wir zwar noch O. Müller's unhaltbare Unterscheidung in

eine innere oder wahre und in eine äußere Peripetie in frischem Andenken, wissen jedoch damit, auch wenn wir sie nur für Unterbringung der hier fraglichen, in welche der Schmerzensschrei des Philoktetes fallen soll, benutzen wollten, rein gar nichts zu machen. Denn es geht hier ja keinerlei unerwartete Wendung oder Wandlung vor sich. Selbst Bernhardy's eigene Erfindung von einer einfachen oder verflochtenen, einer ethischen oder pathetischen Peripetie, die er aus der ersten Bearbeitung noch in die zweite herüber nimmt (S. 178 — 180), während Aristoteles diese auf Peripetie bezogenen Merkmale nur zu unterscheidender Bezeichnung der Fabel einer Tragödie, der ganzen Tragödie oder eines Epos anwendet, selbst jene Erfindung hilft uns nicht aus der Verlegenheit. So hat er es denn sich selbst zuzuschreiben, wenn uns nichts anderes übrig bleibt, als ihn des ziemlich befremdlichen Versehens zu zeihen, daß er jenen Schrei mitten in die als ob schon im Werden begriffene Müllersche Peripetie, die innere Umwandlung des Neoptolemos, einschaltet, obgleich diese wirklich nicht unbeträchtlich später erst erfolgte. Dafür inzwischen, daß Bernhardy die Ansicht Müller's von dem Stücke überhaupt als einem Charakterstücke wesentlich zu der seinigen macht, spricht auch seine Katastrophe. Indem er sich nämlich, so scheint es, zu der Wiederholung des Namens der Peripetie, die auch ihm nur für die Eine wahre, die innere galt, nicht entschließen konnte, wählte er statt dessen die Katastrophe. Aristoteles braucht das Wort als Kunstausdruck nicht. Es kommt indessen als solcher bei späteren Schriftstellern vor, wie sie schon im Thesaurus des Stephanus nachzusehen, und wenn Polybios (3, 48, 8) demselben die erklärende Bestimmung beigiebt, daß die Katastrophen der Dramen außerdem einen Maschinengott erforderten (προσδέονται), so könnte man glauben, Bernhardy habe sich des Ausdrucks, weil er recht eigentlich hier passe, bedienen wollen. Allein da er auch in allgemeiner Bedeutung von jedem Ausgange eines Drama vorkommt, z. B. bei Lukianos (Alex. 60),

wo er mit dem τέλος τῆς τραγῳδίας schlechtweg gleichgestellt wird, und da Bernhardy eine Göttererscheinung noch ausdrücklich von seiner Katastrophe unterscheidet, so haben wir für diese alle Eigentlichkeit fallen zu lassen und sie, die er als Lösung des Knotens S. 183 allein dem Euripides vindiciren möchte, für das einfache Ende des Stückes zu halten. Wir sagen absichtlich des Stückes, nicht der Handlung, da ja hier eben so wenig als bei O. Müller von einer solchen in Aristotelischer Bedeutung füglich die Rede sein könnte.

Endlich soll der Dichter zwar alle Sympathien für den Philoktetes gewonnen, aber auch den Weg einer harmonischen, dem im Mythos gesetzten Schicksal entsprechenden Lösung sich abgeschnitten haben und es ihm unmöglich gemacht sein, den Philoktetes freiwillig einer höheren Fügung sich unterwerfen zü lassen. Daraus wird dann die durch eine Göttererscheinung, an deren Gebrauch Euripides damals schon die Tragiker gewöhnt gehabt, nur verhüllte Schiefheit der Katastrophe gefolgert. Gegen alles dieses, mit Ausnahme etwa der für den Helden gewonnenen Sympathien, fühlen wir uns gedrungen unverhaltenen Widerspruch zu erheben. Hegen wir doch ein so unerschütterliches Vertrauen zu der genialen Kraft unsers Dichters, daß er auch bei der allgemeinsten und lebhaftesten Theilnahme, die er für seine Hauptperson zu erwecken vermocht, wohl gewußt haben würde, den geschürzten Knoten zu einer sogenannten harmonischen Lösung zu bringen, wofern er es gewollt hätte. Daß er aber so etwas gar nicht zur Absicht gehabt, dafür giebt das thatsächlich Vorliegende an sich den bündigsten Beweis an die Hand. Sein Held sollte nun einmal mit dem ganzen Heroismus des unbeugsamsten Starrsinns ausgerüstet dastehen, mit einem so unversöhnlichen Hasse gegen diejenigen, die ihm, wie er sich einbildete, aus persönlicher Feindschaft Leides gethan, daß er lieber im eigenen Elende hülflos umkommen, als jenen und damit sich selber helfen, lieber seinen Rache-

durst stillen, als ihn dem Gemeinwohle zum Opfer bringen wollte und nicht bloß freundlich wohlwollender Zusprache, sondern auch der Stimme der Weissagung sein Ohr verschloß. Das Bild eines solchen Charakters führte die Meisterhand des Dichters in vollendet geradliniger Haltung ohne irgend abweichende Schiefheit hindurch bis zur folgerechtesten Nothwendigkeit der Peripetie einer Göttererscheinung, die nichts zu verhüllen, vielmehr in ihrem Glanze zu offenbaren hatte, daß auch ein eiserner Eigenwille, wenngleich scheinbar berechtigt, sich vor dem göttlichen Verhängnisse beugen müsse und dem Laufe höherer Schicksalsfügungen nicht dürfe sich unterfangen wollen hemmend in den Weg zu treten. Von dem Euripides übrigens hätte sich ein Sophokles wol nicht leicht an den Gebrauch des Maschinengottes gewöhnen lassen, und können wir es nur bedauern, daß Bernhardy, so wenig er Anderes von O. Müller zu entlehnen verschmäht, nicht auch dessen beifallswerthere Erklärung über dieses Mittel, zu welchem auch einmal dieser Dichter gegriffen, sich angeeignet habe. Mehr indessen noch muß es in Verwunderung setzen, daß er, obgleich ihm die Sophokleischen Charaktere in der eigenen Brust ihr Glück und ihre Zukunft tragen und in Schuld oder Irrthum durch kein dunkles Schicksal gezogen werden (S. 297), dennoch nirgendwo ein Wörtchen über eine etwanige Schuld des Philoktetes fallen läßt, ganz unbekümmert darum, wie dieser doch überhaupt nur zu einer tragischen Person von Sophokles habe gemacht werden können.

Wir gelangen zu einer Monographie über den Philoktetes und zwar „in ästhetischem Betrachte“ von Friedr. Zimmermann, 1847. Die Schrift trägt das unverkennbare Gepräge einer in Form und Gehalt sich kundgebenden Jugendlichkeit an sich und läßt es uns nicht gerathen scheinen, mit viel Einzelheiten, wie sie der Verfasser selbst wol schwerlich noch vertreten möchte, uns zu befassen; weshalb wir unser Augenmerk vielmehr nur auf einige für seine Betrachtung des Ganzen bedeutsam gewordene Gesichts-

punkte richten. Was sogleich dem ersten auf das Stück gehefteten Blicke als Glanzseite entgegenleuchtet, die Charakteristik der auftretenden Personen, das übt denn auch zunächst auf den Verfasser eine besondere Anziehungskraft aus. Der Dichter versammelt ihm (S. 7) — und dies kann zugleich als Stilprobe dienen — in den Repräsentanten der bedeutendsten Brechungen des heroischen Geistes ein wahres Pantheon desselben auf dem Boden des tragischen Bewußtseins. Jene „Brechungen" werden sogleich näher bezeichnet durch die praktische, feste Weisheit des Odysseus, die Freiherzigkeit des Achilleus in dem Sohne, dem Neoptolemos, die Genialität des Willens, die den Schmerz ausharrend überwältigende Thatkraft, das kühne trotzende Dulden im Philoktetes, oder (S. 9) die ihnen mit voller Klarheit gegenwärtigen Ideen, als Mächte des sittlichen Lebens, die ihr gediegenster Inhalt seien, Pflicht gegen das Vaterland, treue Wahrhaftigkeit und Heldenehre. Eisenfestigkeit und auf sich bauende Freiheit und Unbefangenheit der Gesinnung gebe ihnen dem Schicksal gegenüber den festesten Haltpunkt der Autonomie. Ein eben solcher Fels von einem Manne, was Lessing's großes Wort über den Charakter des Philoktetes gesagt, sei auch Odysseus und selbst Neoptolemos ungeachtet des großen Wendepunktes seines Wollens (S. 8). Des Odysseus, über welchen wir zunächst etwas von den weiteren Ausführungen S. 56 flg. hier anschließen, ganze sittliche Willenskraft gehe in der Nothwendigkeit des Allgemeinen auf und bleibe mit dem Staatswillen streng identificirt. Nicht gemeine Tugenden adelten ihn, so sittlich bedenklich sein Werk sei, mit sittlicher Würde, namentlich mit Selbstbeherrschung, womit er theils von der Gewalt gegen den Philoktetes am Ende abstehe, weil er überall zu siegen wünsche, nur nicht gegen ihn, und darin sei ein edler Sinn für Schonung nicht zu verkennen, theils, obgleich stets unerschrockener Mann, den erhitzten Neoptolemos verlasse, damit das Schwert in der Scheide bleibe.

Hierin nun möchten wir so ungefähr alle bezeichnenderen Züge

vereinigt haben, aus denen sich das Charakterbild des Odysseus vor uns gestalten soll. Daß es als ein treffendes, der dichterischen Zeichnung entsprechendes daraus hervortrete, können wir nicht zugestehen. Sogleich die Anlage des Entwurfs irrte zu etwas Verfehltem ab durch das Verkennen der Thatsache, daß die Homerische Schilderung des Helden sich nicht als maßgebend erhält für die nachhomerischen Dichter. Seine Klugheit, die ihn zum Günstling und Schützling der Athene gemacht, artet merklicher bei ihnen aus zu Ränke schmiedender Verschmitztheit, seine Beredsamkeit zu sophistisch-trügerischem Zungendreschen, seine Tapferkeit zu einer an Feigheit streifenden Zaghaftigkeit. Schon Pindar hält dafür (Nem. 7, 8), daß Homer ihn über Verdienst gefeiert, und er den Ehrenpreis der Waffen des Achilleus nur „bunter Täuschung" verdanke. Derartige spätere Ueberlieferung geht dann auch auf die Tragiker über und somit auf unsern Sophokles, den wir dafür allein berücksichtigen. Wer möchte doch begehren zu leugnen, daß Odysseus, der in der ersten Scene des Aias selbst durch den unmittelbaren Beistand seiner Schutzgöttin und deren Verheißung, seinem persönlichen Feinde die Augen zu verfinstern, damit derselbe ihn auch in der Nähe zu erblicken unfähig sei, kaum zum Stehen zu bringen, und zwar nicht ohne den gleichwohl geäußerten Wunsch, das Weite suchen zu können, eine unzweideutige Probe nicht gerade heldenmüthiger Unerschrockenheit — seine Patronin selbst läßt V. 75 das Wort Feigheit für sein Benehmen fallen — ablege? Vollkommen ähnlich gebart er sich in unserer Tragödie. Von äußerster Gewalt gegen den Philoktetes läßt er aus dem triftigen Grunde ab, weil er sich außer Stande sieht sie anzuwenden, da er ja die Mittel dazu, den Bogen des Philoktetes, nicht in der Hand hat und den Neoptolemos schon geneigt findet, ihn diesem zurück zu geben (vergl. V. 895. 969. 974). Damit schwindet denn der Edelmuth der Schonung, und gegen den Neoptolemos, als dieser zur Rückgabe der Waffe wirklich entschlossen, zückt er, womit er

droht, wohlbedächtig das Schwert nicht, weil er leicht inne wird, daß gegen einen Achilleussohn leere Drohungen nichts fruchten. Dafür aber will er gehen, dem ganzen Heere es zu klagen, das jenen strafen werde, und nimmt geduldig den ihm nachgerufenen Hohn des Neoptolemos auf den Weg, daran thue er klüglich, und wenn er künftig ebenso gesinnt sei, werde er vielleicht von Wehlauten sich fern halten. Springt er dann aber noch einmal aus seinem Verstecke hervor gerade in dem Augenblicke der Aushändigung des Bogens an den Philoktetes, so geschieht das in der Hoffnung, sie noch hintertreiben zu können, und zugleich wol nicht ohne Vertrauen, vor eigener Gefahr durch die Gegenwart des Neoptolemos geschützt zu sein. — So hätte es denn auch mit seiner Selbstbeherrschung eben nicht viel auf sich, und gegen die Ausdehnung des „Felsen von Mann“ auf den Odysseus würde, denken wir, Niemand kräftigeren Einspruch thun als Lessing selbst, sowie nicht minder gegen die auf den Neoptolemos, der seine Trefflichkeit gerade dadurch entfaltet, daß er von starrer Felsenhärte keine Spur verräth und eben in dem „Wendepunkte seines Wollens“ — auch hier (S. 48) nach O. Müller Peripetie genannt — die ungeschmälerte Autonomie seines Willens bewährt. Die gerühmte „Weisheit“ des Odysseus ferner verwandelt sich uns in die ihm ja auch sonst zugeschriebene und mit trügerischer List verschmelzende Alltagsklugheit, deren berechnete Absichten der Dichter mit sonnenklarer Planmäßigkeit an dem Felsensinne des Philoktetes, wie an der edleren Natur des Neoptolemos zu Schanden werden läßt, und was die nicht gemeinen, ihn mit sittlicher Würde adelnden Tugenden betrifft, so bekennen wir uns unvermögend, dergleichen da wahrzunehmen, wo kein Mittel zur Erreichung verfolgter Zwecke verschmäht wird (vergl. V. 1049 flg.), oder wo man sich der eigenen Persönlichkeit unbedingt entäußert, um willenlos in einer vermeinten Nothwendigkeit des fälschlich hier Staatswille genannten Allgemeinen aufzugehen. Dagegen kann denn sein sogenannter

„Idealismus“ nichts verschlagen, der darin bestehen soll, „daß er kein blindes und knechtisch im Detail sich rührendes Werkzeug der öffentlichen Wohlfahrt sei.“ Vielmehr erblicken wir in dieser bloßen Versicherung nur ein Zeugniß dafür, daß unser Monographist in seiner Auffassung des fraglichen Charakters des Odysseus mit sich selbst nicht einig oder im Reinen war, wie es auch anderswo an Beweisen ähnlicher innerer Widersprüche nicht gebricht. So heißt es z. B. S. 57 — 59: „Die Rücksichten der Güte und der zärteren, aber dem Menschen heiligsten Sittlichkeit schweigen in seinem Herzen, da die Nothwendigkeit gebietet.“ — „Er weiß die Zweckmäßigkeit und einseitige Nothwendigkeit in ein sittliches Licht zu rücken, verwirrt aber in diesem Sinne die Grenzen zwischen Moral und Klugheit.“ „Bedenkt man, daß Odysseus mit der göttlichen Sanction im Einverständniß handelt, so ist dies der Ausdruck einer ihn überzeugungskräftig durchdringenden und mit Wahrheit erfüllten, aber zugleich mit der Negation der Unwahrheit vor der absoluten Sittlichkeit behafteten Idee.“

Ueber den Neoptolemos glauben wir uns kürzer fassen zu können, besonders indem wir im Einzelnen Verfehltes nur noch vorübergehend berühren; wie wenn er S. 12 „Schutzgenosse“ des Philoktetes genannt wird, wogegen dieser S. 52 sein, des Neoptolemos, „Schützling“ heißt, dem er ja auch die als „perfid“ gescholtene Versicherung, der Bogen solle außer ihnen beiden Niemandem gegeben werden, im Stücke wirklich bewahrheitet; wenn ferner „ironische Schlauheit“ und „verlogene Miene“ ihm nachgeredet werden 2c. Und dazu weisen wir auf den für seine Charakteristik schwerer wiegenden Punkt hin, daß es mit der Treue seiner Wahrhaftigkeit, der auch ihm „mit voller Klarheit gegenwärtigen Idee, als Macht des sittlichen Lebens“, etwas mißlich stehen möchte, da er sich ja lügnerischer Ueberlistung mit Fahrenlassen aller Scham (V. 120) zum Werkzeuge hingiebt.

Kommen wir nun zur Hauptperson des Philoktetes, so

treffen wir damit zugleich auf Regionen, in denen sich die, wofür wir sie halten müssen, Grundirrthümer der ganzen Schrift bewegen. Philoktetes steht ihr da als Repräsentant der Heldenehre (ob Herder dazu den Ton angegeben haben möchte, wenn er in den sämmtlichen Werken zur schönen Litteratur und Kunst 17 S. 217 den Philoktetes im Kampfe sein läßt zwischen Heldenehre und dem traurigsten Jammer?), und von dieser Ehre ist sie so über die Maßen erfüllt, daß sie stellenweise dieselbe, so zu sagen, mit jedem dritten Worte wiederkehrend auftauchen läßt. S. 12 behauptet er gegen Odysseus — vor Allem seine Ehre, muß ihm, nachdem die Stimme — der Ehre — gesiegt hat, neben dem Versprechen vollständiger — Herstellung an Leib und Ehre (von Herakles) das anbefohlen werden, gegen welches er sich so heftig gesträubt hat. — S. 18: Der Dichter konnte die Stimme des Vaterlandes und der Vernunft in ihm zu einem Motiv der Ehre machen. — Philoktetes ist mit sich einig, in der großen Sache des Vaterlandes die Größe seiner eigenen Ehre zu suchen. — Die Eröffnung des Herakles — beseitige ihm die Bedenken des Ehrgefühls. — S. 28: Unter den schwersten Krämpfen des Schmerzes — hält er stets an dem Anker seiner Heldenehre fest. — S. 31: Erst die Zertretung seiner Ehre vertilgt den Muth zum Leben in ihm. — S. 39 spricht der Heros würdige Mahnungen an Ehre und Bravheit dem Neoptolemos aus (V. 475 ff.). — S. 40 setzt das ideale Bewußtsein von sich als einem Helden dem Feinde gegenüber sich sogleich als Pathos der Ehre in Positur, um darin bis zur Lösung sich selbst gleich zu verharren. Er ist ein reiner Spiegel des antiken Ehrgefühls (worauf ein Wort folgt über die Differenz der antiken Ehre und der romantischen). — S. 41: Seine Erklärungen nach Anhörung des Berichts (von dem verkappten Kaufmann) athmen das gerechteste und muthigste Ehrgefühl. — Die verweigerte Zurückgabe des Bogens, wodurch — Ehre und Leben des Helden auf dem Spiele

steht, — entwaffnet das Pathos des Mannes nicht. — S. 42: Odysseus weiß ihn an derselben Ehre zu fassen, die sein Pathos ist. — S. 43: Der Substanz der Ehre, welche er behauptet, gegenüber muß ihm — die Beraubung des Ruhms als untergeordnetes Moment verschwinden. — S. 46: Die Worte des Neoptolemos genügen wenig, um den eingewurzelten Haß des Philoktetes auszureuten, noch weniger, um die gerechte Einsprache seines Ehrgefühls zum Schweigen zu bringen. — Je lauter die Stimme des Ehrgefühls an sein Herz spricht, — desto mehr überläßt er sich seinem Zornmuthe. — Mit der bis zuletzt ausharrenden Hoheit der Gesinnung schlägt er um der Ehre willen Heilung und Ruhm in die Schanze. — Das Pathos des wahrhaft menschlichen und darum in sich nothwendigen Ehrgefühls ist für sich selbst ohne alles Weitere eine souveräne sittliche Macht. — S. 47: Das Ehrgefühl des Philoktetes erhebt sich aus einer Fülle des Menschlichen. — Wie bei höheren Naturen überhaupt strömt bei ihm Ehrliebe und Freundschaft aus Einer Tiefe der Seele.

Und damit der Ehre, wir fürchten, fast übergenug. Bei dem allerlei Schönen indessen, was wir von der Ehre des Philoktetes hier uns haben vorsagen lassen, werden wir zu unserm Leidwesen in größter Ungewißheit erhalten, worin sie doch ihrer begrifflichen Natur nach möge bestehen sollen. Wenn der Dichter die Stimme des Vaterlandes und der Vernunft für ihn zu einem Motiv der Ehre machen, und Philoktetes mit sich einig sein konnte, in der großen Sache des Vaterlandes die Größe seiner eigenen Ehre zu suchen, dies aber wiederum nur ermöglicht wurde dadurch, daß zuvor Herakles die Bedenken des Ehrgefühls in ihm beseitigt hatte, was war denn das für ein Ehrgefühl, das ihn bedenklich machen konnte, über jene Größe seiner eigenen Ehre mit sich einig zu werden? Was für eine Heldenehre, an deren Anker er schon bis dahin stets festgehalten, eine Ehre, die gleichwohl hatte zertreten werden und den Muth zum Leben in ihm vertilgen können? Was

ist das für ein Pathos der Ehre, das dem Odysseus gegenüber sich sogleich in Positur setzt, um darin bis zur Lösung (des Knotens) sich selbst gleich, also schon mit sich einig, zu verharren, das durch die verweigerte Zurückgabe des Bogens nicht entwaffnet werden kann, bei dem ihn Odysseus zu fassen weiß, das gerecht, wahrhaft menschlich und darum in sich nothwendig und für sich selbst ohne alles Weitere eine souveräne sittliche Macht genannt wird? Was das für eine Ehre, um deretwillen er mit der bis zuletzt ausharrenden Hoheit der Gesinnung — man könnte versucht werden, an die Aristotelische Megalopsychie, soweit sie sich mit der Philotimie verträgt, zu denken — Heilung und Ruhm in die Schanze schlägt, freilich — um später beides wieder zu gewinnen? — Und das Pathos einer bis zu solcher Höhe herausgestrichenen Ehre soll ihn das ganze Drama hindurch beseelt haben, bis er sie, freilich auf fremden Antrieb, nicht von innen heraus, mit einer anderen vertauscht? Und diese andere, obgleich angeblich die Stimme des Vaterlandes und der Vernunft ihre Triebfeder ist, wie doch von jener, „der wahrhaft menschlichen und darum in sich nothwendigen, der unbedingt gebietenden sittlichen Macht", als Trägerin der Hoheit der Gesinnung, verschieden, ja in Einwirkung auf Willen und That ihr schnurstracks entgegengesetzt! Die erstere bestimmt ihn zu dem aus Haß gegen seine persönlichen Feinde gefaßten festesten Entschlusse, nicht allein diesen, sondern zugleich dem ganzen Griechenheere, das seiner sich nicht angenommen, den Rücken zu kehren und damit nicht bloß die Nationalsache im Stiche zu lassen, sondern auch auf die von der ihm wol bewußten Unwiderstehlichkeit seines Geschosses zu erwartenden Siegespreise zu verzichten; die letztere, — in das gerade Gegentheil hiervon sich zu fügen. Dadurch treten denn so unvereinbar widerstreitende Ehren einander gegenüber, daß wir getrost, ohne Eintrag für die gute Sache der Tragödie davon zu fürchten, sie sich gegenseitig aufheben lassen, wofern dabei nur der Götterwille in E h r e n bleibt. Darüber vergessen wir aber

nicht, daß die Schrift wirklich hie und da besondere Miene macht, über das Dunkel, in welchem wir nach der Eigenthümlichkeit ihrer Ehre umhertappen, uns einiges Licht aufzustecken. Sie läßt den Philoktetes würdige Mahnungen an Ehre und Bravheit dem Neoptolemos aussprechen, und damit kann füglich nur gemeint sein die Stelle V. 475 ff., wo jener den Edlen das Schlechte verhaßt, das Gute rühmlich nennt und diesem zu Gemüthe führt, daß, wenn er das Gute unterlassen, ihm das zu nicht schönem Vorwurfe gereiche, wenn er es aber gethan, zu reichlichstem Ruhmeslohne. Danach wäre sie Ruhm als Preis der Tugend. Den aber giebt ja Philoktetes gerade preis um der Ehre willen. Also ist sie vielleicht „das ideale Bewußtsein von sich als einem Helden", das ja in ihm ausdrücklich als Pathos der Ehre angegeben wird und ihn „zu einem reinen Spiegel des antiken Ehrgefühles" macht. In Wahrheit dürfen wir hoffen hier uns zurecht gefunden zu haben und das lange umsonst Gesuchte zu erfassen, da eben an dieser Stelle die Differenz der antiken Ehre und der romantischen ein wenig näher in Betracht gezogen wird. Die romantische Ehre beruht danach „in den absoluten Ansprüchen der Subjectivität als solcher auf Anerkennung jeder Seite ihres Wesens", woraus wir mit ziemlicher Sicherheit auf das Gegentheil für die antike schließen. Und in der That bewährt sich dieses am Philoktetes durch „das heftige Vordringen des Willens verbunden mit der klaren Besonnenheit — soll Bewußtsein heißen — von dem durch und durch Wesenhaften der Kränkung", womit von Odysseus gegen ihn verübt sind und werden sollen „lauter entschiedene Realitäten, lauter Raub an der wesentlichen Existenz des freien Mannes." Daß wir in dieser Unterscheidung den deutlichsten Anklang vernehmen an Vischer's Bewußtsein der Unendlichkeit oder des unendlichen Werthes der Person und sein Sächlichdenken des Alterthums (Aesthetik II. 1 S. 259), kann uns als für die Sache selbst gleichgültig nicht stören. Wol aber macht uns S. 18 der

Schrift nicht stutzig bloß, sondern überführt näher beleuchtet unsre Hoffnung, das Rechte endlich getroffen zu haben, geradezu des Irrthums. Wie Philoktetes, lesen wir dort, dem Herakles mit kühner (?) Hand auf dem Öta die Fackel dargereicht hat, daß er von irdischem Jammer entbunden in den Olymp eingehe, so läßt er es ohne Widerrede geschehen, daß die Worte des — erscheinenden — Herakles als göttliche Brandfackeln die Schmerzen seiner particulären Subjectivität verzehren 2c. Also war bis zur Zusprache des göttlichen Freundes Subjectivität das Pathos seiner Ehre, alle die entschiedenen Realitäten, die dieser einen gegenständlicheren Gehalt verleihen sollten, verflüchtigen sich in leeren Schein, und der reine Spiegel antiken Ehrgefühls bricht ihm unter den Händen zusammen. Wo aber schließlich so Alles in Widerspruch sich auflöst, bleibt uns nur das Bedauern übrig über unsere verlorene Mühe, in diesem die wahre Gestalt unsers Helden verhüllenden Dunstgebilde von Ehre etwas haltbar Festes ausfindig zu machen. Daß von solcherlei Product der Neuzeit im Alterthume selbst, wie namentlich in unserm Philoktetes, der keine Silbe davon im Munde führt, auch keine Ahndung zu verspüren, wird man uns schon aufs Wort glauben. Gleichwohl, wie hohl und in sich nichtig ein Phantom dieser Art sich erwiesen haben mag, das sieht man dennoch kommen, daß es für eine natürlich ebenso nichtige Folgerung noch wird gemißbraucht werden, für die der Schuldlosigkeit nämlich eines Helden von so großem, sogar doppeltem Ehrenüberschwange. So lesen wir denn auch S. 12—13: „Unbedenklich sehen wir das Stück als dasjenige unter den erhaltenen des Dichters an, in welchem keinerlei tragische Schuld — sich in das Schicksal hineinflicht. Ueberhaupt kennt die alte echte Sage von Philoktetes eine solche nicht. — Daß Sophokles — nicht an irgend eine Verschuldung seines Helden dachte, braucht keiner Beweise. — Er hat nur solche Sagen adoptirt, welche die reine Idee desselben aussprechen." — S. 14: „Neoptolemos stellt die Erlebnisse des Philoktetes vom Anfange bis zum Ende seines

Unglücks als eine göttliche, aus der Sorge für das Allgemeine entsprungene Fügung hin.“ — S. 16: „Eine Schuld, die durch jahrelanges Elend abgebüßt wird, scheint kaum ein tragischer Stoff zu sein“ ꝛc. Statt uns hier noch in allerlei Weiterungen zu ergehen, wozu sonst nahe genug liegende Fragen, wie über Schuld oder Unschuld eines tragischen Helden überhaupt, über die sogenannte alte echte Sage von Philoktetes, über die vorgeblich reine Idee desselben, ob doch nicht in späteren Aeußerungen des Neoptolemos die geleugnete Schuld klarer hervortrete ꝛc., auffordern könnten, begnügen wir uns, so ungerechtfertigter Freisprechung ein scharf treffendes Wort Hegel's zur Beherzigung entgegenzuhalten, wonach man der plastischen Gestalt eines antik-tragischen Heros nichts Schlimmeres nachsagen könnte, als daß er unschuldig gehandelt habe; es sei die Ehre der großen Charaktere (freilich keine aus dem obigen Ueberschwange), schuldig zu sein. Dabei kümmert sich Hegel, wir meinen mit Recht, eben nicht um das Urtheil eines Chors in unsrer Tragödie, wie V. 684 ff., wo dieser den Helden zwar glaubt unverdienterweise zu Grunde gerichtet zu sehen, trotz dem jedoch, so theilnehmend er die völlige Hülflosigkeit desselben bemitleiden mag, seinen Gebieter anmahnen kann, ihn während der günstigen Augenblicke seines Ermattungsschlafes und des einzig noch rettenden Bogens mit List beraubt in seinem unsäglichen Jammer einsam zurück zu lassen. Ueber den untergeordneten Standpunkt des Chores indessen vermag ja schon Neoptolemos den Blick zu erheben.

Unaufhaltsam nun aber fällt durch die dem Philoktetes anhaftende Schuld das ihm angedichtete Märtyrerthum über den Haufen, wenn gleich die Schrift in seiner „erhabenen“, durch dieses zu erkaufenden Bestimmung „die sittliche Seele“ seines Schicksals erkennt. Das scheint derselben gegründet in der Vergleichung, wie Herakles sie selbst zwischen sich und dem Freunde anstelle. Allein jener dehnt seine Parallele nicht über den auf Mühsale des Lebens äußerlich folgenden Ruhm aus. Denn die

Mühsale an sich waren von ganz verschiedener Art, jenem durch die Feindschaft der Here auferlegt, diesem durch wesentlich eigene Verschuldung erwachsen, so daß er weit entfernt „die Realisirung der höchsten Aufgabe" des Heros zu erstreben, oder „sein Leben dem Ruhme" zu weihen, unsertwegen, wenn überhaupt von so etwas zu sprechen, der Märtyrer der eigenwilligsten, halsstarrigsten Subjectivität genannt werden dürfte. Zu guter Letzt könnten wir, abgesehen von der Begründung, wonach Charaktere, Ideen, Schicksal sich von einander „ungekränkt" zu dem großen Ganzen unseres Stückes aufthun sollen, der Warnung S. 9, daß man sich hüten sollte, „den Philoktetes auch nur vorzugsweise als ein Charakterstück anzusprechen," unsern Beifall nicht versagen, wenn wir nicht schon S. 8 unterrichtet wären, daß die Gültigkeit derselben, anders als man erwarten müßte, sich nicht über die Hälfte des Ganzen hinaus erstrecke. Nachdem nämlich mit der Lessingschen Felsennatur des Philoktetes auch die beiden mithandelnden Personen ausgestattet worden, heißt es, „insofern jedoch ein tief, groß und reich — wie verschwenderische Prädicate auch hier! — combinirtes Schicksal sich erfülle, bemerke Thudichum mit vollem Rechte, der Philoktetes halte die Mitte zwischen Charakter- und Schicksalsstück." Mit solcher Mitte wissen wir denn nichts weiter zu machen.

Für die Beurtheilung der Ansicht Schneidewin's, über deren Einreihung an dieser Stelle die erste Auflage seiner Ausgabe des Philoktetes von 1849 bestimmend war, benutzen wir die 3te Auflage von 1855, was wir, obgleich scheinbar selbstverständlich, dennoch aus einem bald sich kundthuenden Grunde nicht versäumen ausdrücklich zu bemerken. Daß Sophokles die Darstellung des Lesches abändern „mußte" (S. 146), war eine durch Wahl eines frei umgestalteten mythischen Stoffes so gebotene, wie gebieterische Nothwendigkeit. Wie mit einer über dem Ganzen waltenden Schicksalsverknüpfung die Neuerung zusammenhängen

solle, daß Philoktetes gerade auf der Insel Chryse gebissen worden, will uns nicht recht einleuchten. Auch auf Tenedos oder Imbros, und wo sonst nicht, würde jene mit κήρ keinesweges bestimmt angedeutete Verknüpfung sich haben vollziehen können, wenn der die Wunde verursachende Biß in gleicher Weise, wie auf Chryse, herbeigeführt wäre. Daß über das Wesen der Nymphe Chryse „absichtlich“ nichts näheres gesagt wird, geben wir ohne [illegible] zu, weil, meinen wir, im entgegengesetzten Falle das Stillschweigen nicht beobachtet sein würde. Für den unmittheilsamen Dichter aber tritt, gleichsam um uns schadlos zu halten, Schneidewin ein, indem er aus uns unbekannter Quelle zu berichten weiß (S. 156), daß „die durchaus als Nymphe gedachte“ — was dieser Nachdruck doch nur mag zu bedeuten haben sollen? — Chryse den Troern geneigt gewesen und den Besitzer des Bogens, an welchen Troja's Geschick geknüpft worden, durch den Natternbiß bis in's zehnte Jahr von Troja entfernt gehalten. Da erführen wir denn ja mit einem Male, woher so eigentlich die langen Leiden über den Philoktetes gekommen. Nicht höhere Götterfügung hätte es über ihn verhängt, sondern eine untergeordnete Nymphe aus persönlicher Zuneigung zu den Troern, und die sich für ihre wo möglich gegen den Götterwillen Partei nehmende Gunstbezeigung ganz eigenmächtig des ihr unbeschränkt verfügbaren Schlangenbisses bedient. Nach Einklang mit einer und der andern Aeußerung des Dichters selbst, oder gar mit seinen religiösen Grundgedanken dürfen wir dabei eben nicht viel fragen. Auch verräth Schneidewin an sich schon eine entschiedene, bis zu innerem Widerspruche anwachsende Unsicherheit, wenn er uns „im Hintergrunde“ des beliebigen Schaltens seiner Nymphe „ein Eingreifen der Schicksalsmächte“ will ahnen lassen. Ueber ein Ahnen kommt er dabei nicht hinaus, weil ihm nur „dunkle“ Mächte im Spiele sind (S. 150), und damit hierfür das Gefühl desto lebhafter rege werde, berührt ihm der Dichter auch den

Anlaß des Bisses nirgend. Wir haben oben den Nachweis geführt, wo und wie der Dichter seinen Helden den Biß verwirken lasse. Indem Schneidewin jedoch hier von solchem Verwirken, wie überhaupt von irgend einem Makel des Philoktetes nichts wissen will, vielmehr nur mit Hochachtung vor seinem Charakter erfüllt wird (S. 153), seinen Einzelwillen nur für wohlberechtigt ausgiebt und nur im versöhnenden Belohnen das Schicksal gerechtfertigt, die Götter gerecht findet (S. 156), kann er, wie sich das von selbst versteht, nichts von Strafe nach sich ziehender Schuld auf den schuldlosen Helden kommen lassen. Vermag er nun deshalb auch nicht einen Grund dafür anzugeben, warum sich bei Sophokles die Wasserschlange des Epos in einen heiligen, den Altar der Nymphe hütenden Drachen verwandle, so ist das ein an sich Kleineres zu dem Größeren, daß er den Sophokles einen tugendhaften Mann ohne alles Verschulden so unglücklich leidend werden läßt, was ja schon Aristoteles als gräßlich und nicht tragisch (*μιαρόν — καὶ οὐ τραγικόν* Poet. 13, 14) tadelt, und daß er dadurch in unausgleichbaren Widerstreit mit sich selbst geräth. In der allgemeinen Einleitung nämlich trägt er (S. 35) als seine Ueberzeugung vor, daß das Schicksal wesentlich in der eigenen Brust der Menschen liege, daß die Züchtigung der tragischen Helden nur ein Sieg des göttlichen Gesetzes, allen Dramen des Sophokles ein tiefer religiöser Charakter aufgeprägt sei, und daß nicht ein Ungefähr oder launenhaftes Schicksal die irdischen Dinge bestimme, sondern Zeus Gutes und Schlimmes vertheile nach den ewigen Gesetzen einer nie irrenden Gerechtigkeit, welche seine Beisitzerin sei. Indem wir diese Ueberzeugung vollkommen theilen, nehmen wir keinen Anstand, Schneidewin's Urtheil über den Philoktetes, so wie es jetzt noch vorliegt, als in der Hauptsache verfehlt zu mißbilligen, und bedauern, daß, nachdem einmal sein Auffassen des Geistes Sophokleischer Tragik sich, wie es scheint, gegen das Ende seiner litterarischen Thätigkeit ge-

läutert und gezeitigt hatte, er es nicht in einer neuen Umformung des Antiquirten zur Geltung gebracht, statt — abgestandene Speise lediglich wieder aufzutischen.

Im Uebrigen spricht Schneidewin manches Treffende aus, namentlich über die Charaktere der Handelnden, wie (S. 161) bereits über das unnöthig Störende und Ablenkende der dem Dichter von Schöll untergelegten politischen Anspielungen, ein Gegenstand, auf den er für die spätere allgemeine Einleitung in größerem Umfange und schärfer eingehend zurückkommt. Wenn er es aber S. 159 (wol nach einer etwas leicht hingeworfenen, durch das Müssen gar einer Doppelerscheinung des Herakles von Welcker D. Griech. Tragödien &c. S. 760 freilich stark überbotenen Alternative G. Hermann's de Aeschyli Philocteta diss. Opuscc. 3 S. 127 und 128) für wahrscheinlich hält, daß schon bei Aeschylos am Ende Herakles erschienen, um des Philoktetes Entschluß zu bestimmen, und bei Euripides (S. 161) Athene am Ende des Stückes Heilung und Sieg verheißen, so sind wir abweichender Meinung, einmal weil Dion Chrysostomos, der den Maschinengott als etwas Besonderes bei Sophokles anführt, eine ähnliche Anführung bei den andern beiden Tragikern nicht würde unterlassen haben, wofern bei ihnen gleichfalls ein solcher eingetreten. Sodann aber dürfte es für mehr als bloß zweifelhaft gelten, ob zunächst Aeschylos bei der Schlichtheit seiner Composition überhaupt von der Maschine Gebrauch gemacht habe (selbst für die zwiefache Benutzung bringt Welcker a. a. O. auch nicht Einen Grund vor), nicht allein weil sie in seinen noch erhaltenen Tragödien nicht ins Spiel gezogen, sondern auch weil Aristoteles (Poet. 15) die durch sie bewirkten Lösungen des Knotens nicht an Euripides (in dessen Medea) so schlechtweg gerügt haben würde, wenn dieser damit nur dem Vorgange des großen tragischen Altmeisters gefolgt wäre. (Scheinen doch auch die früheren Dramen des Euripides bis zu Olymp. 87, 4 ihren Schluß noch ohne

sie gefunden zu haben; vergl. O. Müller griech. Litt. 2 S. 151.) Und dazu kommt denn, daß bei Aeschylos die ganze Anlage seines Stückes, insonderheit aber die Persönlichkeit seines Odysseus mit der Art und Weise, wie er diesen die ihm übertragene Rolle durchführen läßt, eine unmittelbare Gotterscheinung nicht bloß nicht herbeiruft, sondern positiv abweist. Er rüstete ihn nämlich nach dem Berichte des Dion mit einer alterthümlich einfachen Heroenwürde aus und ließ ihn zwar betrügerisch auftreten, aber nicht hinterlistig nachstellen und unerkannt, ohne unnöthige Verwandlung seiner Gestalt durch die Athene. Auch so gelang es ihm, durch die erdichtete Erzählung von den Unfällen der Achäer, dem Tode des Agamemnon und dem schmählichsten Ende des Odysseus bei dem Philoktetes sich Eingang zu verschaffen, und die Worte, wodurch er ihn für sich zu gewinnen suchte (προσηγάγετο), waren nicht bloß einem Heros geziemender, sondern auch überredender (πιθανώτεροι), mithin von besserem Erfolge begleitet, als die des Sophokleischen Neoptolemos. Wozu also hätte es hier des Maschinengottes bedurft? Für ebenso überflüssig aber müssen wir denselben auch im Stücke des Euripides erachten, wie gewohnt dieser Dichter auch schon sein mochte, mit der Erscheinung eines solchen bis zur bloßen Augenweide an Scenerie Mißbrauch zu treiben. Dion schildert uns diese Tragödie als durch und durch den höchsten Grad künstlerischer Einsicht und Wahrscheinlichkeit bekundend. Nach ihm sieht es fast so aus, als habe Euripides den Vorwurf absichtlich gewählt, um Anlässe daraus zu entwickeln zu Reden, in denen er den ganzen Reichthum seiner Erfindungsgabe in rednerischer Behandlung eines Für und Wider zu Tage legen und mit aller Kraft im Sprechen (μετὰ πάσης ἐν τῷ εἰπεῖν δυνάμεως) politisch und rhetorisch gleichsam einen Gegensatz zu der Einfachheit des Aeschylos bilden könnte. Den Philoktetes selbst sich geneigt zu machen, kostete ihn so große Anstrengung eben nicht. Das ersehen wir aus Dion's Rede 59

(vergl. Valckenaer's Diatribe XI). Allein er hatte sich zugleich die Aufgabe gestellt, eine Gesandtschaft der Troer, heimlich, wie er wußte, zu dem Zwecke abgeschickt, den Philoktetes sammt seinem Bogen wo möglich durch Geschenke, ja die ihm angebotene Herrschaft über Troja, wie durch Aufstachelung seines Hasses gegen die Griechen zu ihrer Stadt herüberzuziehen, solche Gesandtschaft also mit allen Künsten der Beredtsamkeit zu bekämpfen, und zur Lösung dieser Aufgabe bewährte er denn jene unbesiegliche, wie Dion sie rühmt, und erstaunenswerthe Kraft im Worte (ἀμήχανον καὶ θαυμαστὴν ἐν τοῖς λόγοις δύναμιν). Wäre es nun denkbar, daß Euripides, zumal ohne jedwede Motivirung aus der Oekonomie der Fabel, wie Dion sie für Sophokles darlegt, darauf verfallen, sich selbst sein Spiel zu verderben, indem Odysseus den Erfolg seiner Unternehmung am Ende doch nicht der unwiderstehlichen Gewalt seiner Rede, sondern den wirksameren Verheißungen der Athene zu verdanken haben sollte? Und dabei wiederum, was das allerauffallendste, thut Schneidewin unmittelbar vor dem Erwähnen dieser Verheißungen das ganz Unnütze, völlig Unmotivirte derselben dadurch dar, daß er uns S. 160 erzählt, gerade die Lockungen der Feinde hätten auf einmal das Gefühl der Verwandtschaft und die Liebe zu seinen Stammgenossen im Philoktetes geweckt. Es gelinge dem Odysseus, die Aussetzung als Sache äußerster Noth darzustellen; Philoktetes opfere seine egoistischen Gelüste dem Wohle des Ganzen und folge nach Troja. Fragt man freilich nach der Quelle dieser Kunde von dem Inhalte des verloren gegangenen Stückes, insofern derselbe nicht etwa aus bloßer Vermuthung geschöpft wäre, so müssen wir leider ein Bekenntniß unserer Unwissenheit ablegen. Einige Beruhigung indessen gewährt uns dabei der Umstand, daß Welcker sowohl, der dafür gleichfalls schon a. a. O. S. 516 bis 520 mit mancherlei Selbstersonnenem aushilft, als auch Hartung sich mit mir in gleichem Falle befinden, wiewohl sie beide meine Ueber-

zeugung theilen, daß Philoktetes lediglich von Odysseus sich habe überreden lassen, mit ihm vor Troja zu ziehen. Wie nun aber anscheinend Hartung, der sich (Eurip. restit. S. 360) dafür auf Fragm. 235 Dind. beruft, wo jedoch nur von einem Hängen des Bogens an einer Fichte die Rede ist, mit der Versicherung, daß Odysseus, als Philoktetes von Schmerz ergriffen, Gelegenheit erlangt hätte, sich des Bogens zu bemächtigen, was Welcker aus dem Philoktetes des Euripides als unzweifelhaft zu berichten weiß, Schneidewin glauben macht, bei Aeschylos habe ein Anfall der Krankheit dem Odysseus den Bogen in die Hände gespielt; — ebenso möchte man annehmen dürfen, daß Schneidewin nur von Hartung und zwar in dessen angezogener früherer Schrift (denn in der späteren Ausgabe des Sophokleischen Philoktetes S. 14 hält er das Gegentheil, obgleich mit Verweisung auf jene frühere Schrift, für wahrscheinlich) die Gestellung gleichsam eines Maschinengottes auch bei Euripides, wiewohl nicht zu demselben Zwecke einer Knotenlösung, sich habe anempfehlen lassen. Dieser nämlich erklärt (S. 364), daß Philoktetes nicht widerwillig, sondern beredet nach Troja mitgegangen, das sei durchaus nothwendig (maxime necessario) bei Euripides erfolgt. Man kann nicht denken, aus zwingendsten Gründen innerer Nothwendigkeit, da die dafür sprechende Weissagung des Helenos erst bei Sophokles zur Geltung kommt. Auch versteht Hartung es anders zu motiviren. Denn, sagt er, die Hülfe der Athene, die vermuthlich der letzten Scene beiwohnte (quam rebus extremis interfuisse suspicor), war weniger vonnöthen, den Philoktetes zu bereden, als — das Publikum zu unterrichten (ad docendum theatrum). Wovon denn aber? Doch nicht von dem, was die Zuschauer so eben gehört und gesehen haben mußten, falls die Bühne ihre Schuldigkeit that? Und dazu erwäge man, inwiefern aus einer in der Luft schwebenden Vermuthung eine feststehende Nothwendigkeit gefolgert werden könne, und ob es, nachdem der Knoten des

Drama gelöst, die ganze Handlung abgethan, irgend erhört sei, noch eine Gottheit zu bescheiden, damit sie einen dem Wesen der alten Tragödie, fürchten wir, widerstreitenden Epilog halte, um die Zuschauer über ich weiß nicht was zu belehren. Legt ihr nun Schneidewin zwar bestimmter formulirte Verheißungen in den Mund, so würden diese doch immer mindestens dem Tadel des Zwecklosen unterliegen nach abgemachter Sache, und nachdem sehr wahrscheinlich bereits Odysseus unter den übrigen Momenten der Ueberredung die zunächst und ungesucht sich darbietenden, Heilung und Sieg, in Aussicht gestellt hatte, also auch in der Maschine ihr keinen gesicherten Platz verbürgen.

Wir freuen uns, eine bis dahin nur aus dem Boden innerer Gründe uns zur Reife gediehene Ueberzeugung auch durch äußere, geschichtliche Zeugnisse bestätigt zu finden. Schon Welcker theilt sie mit S. 520, und es muß darum nur desto befremdlicher scheinen, daß sie so wenig von Hartung als von Schneidewin gehörig erwogen und nach Verdienst gewürdigt worden. Bereits das erstere des Hyginus (Fabel 102) wird als entscheidend betrachtet werden dürfen. Wir führen das hier Einschlägige kurz daraus an. Agamemnon, lautet es, sandte den Odysseus und Diomedes als Kundschafter zum Philoktetes aus, und sie überredeten ihn, sich versöhnen zu lassen ꝛc. (cui persuaserunt, ut in gratiam rediret). Daß Hyginus bei dieser Fabel die Euripideische Behandlung im Auge hatte, setzen die Namen der Ausgesendeten, wie die Erwähnung des Hirten Aktor außer Zweifel, und wenn wir dazu wissen, daß ungeachtet der Ilias (4, 400) Diomedes dem Euripides nicht als in Worten, sondern in Waffen gewaltig galt (*οὐδ' ἐν λόγοις ἦν δεινός, ἀλλ' ἐν ἀσπίδι*), so konnte der Dichter die Rolle der Ueberredung allein dem Odysseus zugetheilt haben. Das bekundet denn auch das zweite Zeugniß des Himerios (14, 1) mit der einfach bestimmten Aussage, daß den Philoktetes zum

Kampfe vor Troja Odysseus ermunterte, der vor ihm erschien und (durch Veranlassung eines Probeschusses) ihm das Zeichen uneingebüßter Kunst des Bogenschießens gewährte (Φιλοκτήτην — ἐπὶ τὸν ἆθλον ἤγειρεν Ὀδυσσεὺς παρὼν καὶ διδοὺς τῆς τέχνης τὸ σύνθημα). Was Welcker dann noch von dieser „natürlichen Auflösung", worauf denn auch der Zustand des Philoktetes berechnet gewesen, sowie von Anderem hinzufügt, wodurch er eine unverkennbare Geneigtheit verräth, der Euripideischen Dichtung den Vorzug zu geben vor der des Sophokles, das wird gelegentlich weiter unten etwas näher noch in Betracht kommen können.

Von Hartung's Euripides schreiten wir vor zu seinem Sophokles, näher zu Sophokles Philoktetes griech. mit metr. Uebers. ꝛc. von J. A. Hartung, 1851. Gleich die ersten Zeilen der Einleitung, es möge wohl kaum einen Staat in der Welt geben, in welchem nicht ein bedeutender Mann eben durch dasjenige, was er zum Besten des Ganzen gethan, seinen Sturz, seine Verstoßung ꝛc. sich zugezogen, müssen uns bedenklich machen. Auch lesen wir wirklich ein wenig weiter (S. 6), Philoktetes habe sich für die Griechen sogleich zu Anfange des Feldzuges geopfert: er habe die Gefahr auf sich genommen, dem Altare der Chryse zu nahen, auf welchem dem Orakel zufolge geopfert werden mußte, und bei diesem Wagniß durch die hütende Schlange die unheilbare Wunde davon getragen. Hier sehen wir uns genöthigt, dem Einleitenden ein Halt! entgegen zu rufen, um ihm die Frage vorzulegen, wodurch er sich doch berechtigt glaube, den Mythos von dem Mißgeschicke des Philoktetes, wie sie nach der Dionischen Paraphrase des Prologs Euripides seinem Helden selbst in den Mund legt, auch dem Sophokles beizumessen. Uns spricht dagegen nicht allein das Schweigen des Dion, sondern das viel beredtere, weil in seiner Negativität bekräftigt durch das Positive der ganzen Dichtung, des Sophokles. Sein Philoktetes würde ja dann nicht

bloß unschuldig, sondern als Märtyrer für Heil und Sieg griechischer Gesammtheit (ὑπὲρ τῆς κοινῆς σωτηρίας καὶ νίκης) leiden, statt dessen aber der Dichter, wie unzweifelhaft es bei ihm gestanden, sich davon frei zu erhalten, die Schuld Aristotelischer Gräßlichkeit auf sich laden. So etwas von ihm auch nur zu argwöhnen, heißt für uns nicht mehr noch weniger, als seinen ganzen Dichterwerth wenn nicht ihm absprechen, so doch in Frage stellen. Und damit hätten wir im Allgemeinen unser Urtheil über Hartung's Ansicht abgegeben, können es daher nur noch mit einigen Einzelheiten derselben zu thun haben. So klingt es etwas seltsam, wenn S. 7 die Verbindung des Philoktetes mit dem Herakles und deren „Symbol", der Bogen, und dann auch seine eigene Person zur Eroberung Trojas dem Orakel zufolge nothwendig gewesen sein soll. Auf seine Verbindung aber deutet kein Orakelwort, wenn sie nicht unmittelbar in ihrem Symbole als einbegriffen läge, wie denn in der That mit etwas eigener Schreibart sogleich beide Ausdrücke synonym gebraucht werden, indem ein Entziehen der Verbindung geradezu das des Bogens bezeichnen soll. Ferner heißt es, von Seiten des Philoktetes seien zwei Fälle möglich gewesen. Entweder war er milde geworden und fähig, wie ein Weiser, den Schmerz seiner Kränkung auf dem Herde des Vaterlandes zu opfern, oder die lange Zeit des Duldens hatte nur seine Erbitterung genährt rc. Euripides, welcher gern Muster der Weisheit aufstellte, habe den ersteren Fall gewählt, Sophokles den zweiten rc. Wir unsers Orts halten dafür, daß ein Musterbild, wie es Hartung ausmalt, einem Phantome vielmehr als antiker Wirklichkeit gleiche und schon darum nicht von Euripides, obwohl dessen Personen nur zu oft von Weisheit überströmen, im Philoktetes zur Heldenpersönlichkeit ausgeprägt sein konnte. Sodann aber würde der Dichter auch, dessen ganzes Kunststreben in seiner Tragödie nach Dion darauf angelegt war, der Ueberredungsgabe des Odysseus über die schroffere Unnach-

giebigkeit des Philoktetes die Feier eines Triumphes zu bereiten, seiner eigenen Tendenz entgegengearbeitet haben, wenn er ihn so weise gemacht hätte, aus eigenem Antriebe „dem Hasse zu entsagen, die Sachen leidenschaftlos zu betrachten" ꝛc. Sophokles aber hatte allerdings für hartnäckige Charaktere an dem Homerischen Achilleus wenn auch nicht geradezu ein Vorbild, so doch ein aus ursprünglichem Volksgeiste überliefertes hehres Seitenstück, das dazu beitragen konnte, in der eigenen Gestaltung des Philoktetes den echt nationalen Typus zu bestätigen. Dieser Typus aber stach sehr merklich ab von einer Veranschaulichung, wie sie Hartung hier fand, „der erhabensten und schönsten Lehre, daß man seine Feinde lieben und seinen Beleidigern wohlthun müsse zum Besten der Gemeine oder um höherer Zwecke willen" (S. 8.) Daß zu einer solchen Höhe Philoktetes sich aufschwinge, sehen außer den „Moral- und Prinzipienreitern" (S. 9) auch wol Andere nicht, was ungefähr ebenso gilt von dem Neoptolemos, über welchen Hartung übrigens wie über den Odysseus, namentlich gegen Schöll manches treffend bemerkt. Der Behauptung jedoch, daß die Lage der beiden Sophokleischen Helden, des Aias und Philoktetes, die nämliche sei (S. 10), müssen wir widersprechen und nachdrücklicher noch, weil Bedeutenderes dabei im Spiele, der unverschleierten Vertretung Odyssischer Klugheit, zur Erreichung vermeintlich guter Zwecke kein Mittel kürisch zu scheuen. Sollte denn einem Hartung verborgen geblieben sein, mit wie entschiedenem sittlichen Ernste Sophokles die krummen Wege ihres Ziels verfehlen, alle verschlagenen Redekünste des Odysseus mit ihrem hinterlistigen Truge an dem Adel der schlichten Geradheit und Redlichkeit des Neoptolemos scheitern läßt? Umgekehrt möchten wir eher fürchten, in der Erwähnung des Thersites sehe er mehr, wenigstens anderes, als der Dichter hineingelegt, nämlich ein Beispiel der Unzufriedenheit mit den damaligen Zuständen des Vaterlandes (S. 11). Uns scheint die Erkundigung nach

jenem, dem Odysseus zum Verwechseln gleich geschilderten Unwürdigen (ἀνάξιος φώς V. 439) einen einfachen Gegensatz zu bilden zu der voraufgehenden Nachfrage nach würdigeren Männern vor Troja, damit Philoktetes dann, wenn er vernommen, wie diese zu Grunde gegangen, jene wohlbehalten geblieben, in seiner Entrüstung darüber die Götter als böse lästern könne. — Die vertrauensvolle Einhändigung des Bogens auch bei Euripides (S. 12) stimmt nicht mit der Darstellung in Hartung's Eurip. restitutus (s. oben), wie denn auch in den Ausführungen S. 13 gar Manches nicht eben in Einklang steht mit den früheren Restitutionen. Darauf aber kommt freilich um so weniger an, als alle Herstellung des abhanden gekommenen Stückes, soweit sie nicht Bruchstücke oder Dion's Bericht zur Basis hat, dem Gebiete mehr oder minder luftiger Muthmaßung anheimfällt. — Daß bei Aeschylos alles durch die Eine Person des Odysseus bewerkstelligt worden, darin wird man sich weniger bereitwillig finden Hartung Glauben zu schenken, als der begründeten Entwickelung des Gegentheils von G. Hermann a. a. O. S. 116. Endlich noch ein Wort über die mindestens absonderliche Art, wie Hartung sich den deus ex machina ausdeutet. Daß Sophokles, beginnt er S. 14, die Maschine gebraucht, sei keineswegs ein Tadel. Soweit sind wir, wenn die Maschine ihre materielle Wirklichkeit behalten soll, trotz Platon und Aristoteles durchaus einverstanden. Soll man nun aber das Wunder nehmen (anders als es S. 8 noch schien) für das, was es sei, nämlich Natur, so sind wir zwar nicht gesonnen, über den Wunderbegriff mit Hartung zu hadern und über das formal Widersprechende darin, wenn das Uebernatürliche wiederum zu Natürlichem werden soll. Das Realnatürliche jedoch, was Hartung dafür hält, bestreiten wir als solches. Philoktetes nämlich, sagt er, habe sich verstockt gegen jede vernünftige, wohlwollende Ermahnung, gegen sein eigenes Bestes und das Beste des Vaterlandes 2c. Sein besseres Selbst aber, sein

Gewissen hätte ihm sagen müssen, daß er daran nicht recht thue; „und wenn im bewußten Zustande der leidenschaftliche Starrsinn die Mahnung des Gewissens nicht aufkommen ließ, so mußte sie im Schlafe zu ihm reden, im Traume mußte ihm Herakles erscheinen und zu ihm sprechen, was Sophokles ihn sprechen läßt; und so ist diese Maschine nichts als ein wacher Traum." Wir sind der Ueberzeugung, daß dieses eitele Bemühen, die Maschine gleichsam in das Gebiet psychologischer Zustände zu versetzen, nichts als den verfehlten Versuch hervorruft, dem Dichter ganz fremdartige Motive dafür unterzuschieben, daß Sophokles seinem Helden eine völlig entgegengesetzte Natur anerschaffen, eine Natur, die als durchaus unbiegsam bis zu dem leidenschaftlichsten Entschlusse, sich lieber selbst zu vernichten, als sich nachgiebig zu beweisen, voll des bittersten Hasses gegen persönliche Feinde und schon darum versöhnlichen Erwägungen eines allgemeinen Besten unzugänglich dasteht. Einer solchen Natur kann es denn auch nicht im Traume einfallen, mit der präsumtiven Mahnung des Gewissens sich zu beunruhigen, oder den Zuspruch eines innerlich erscheinenden Herakles zu hören, und gerade daraus, daß er den Charakter des Philoktetes so gebildet, wie derselbe im Handeln sich offenbart, erwuchs für den Dichter die natürliche Nothwendigkeit, den Maschinengott nicht gleichsam von dem Inneren des Helden heraus, sondern recht eigentlich von außen her in die Erscheinung treten zu lassen. Die weitere Frage aber, wie man doch überhaupt nur das Verhältniß des Traumes einer tragischen Person zu der scenischen vom Dichter angeordneten, verkörpernden Darstellung desselben sich könne vorstellig machen wollen, drängen wir als nutzlos zurück, indem wir meinen, nur die reine Unmöglichkeit, einen Charakter, wie er dem Philoktetes angedichtet worden, mit des Tragikers eigener Endveranstaltung in Einklang zu bringen, habe zu dem verzweifelten Mittel des wachen Traumes greifen lassen.

Zum Schlusse unserer Musterung von litterarischen Kundgebungen über den Philoktetes will uns Oswald Marbach wie zu guter Letzt noch — dem Anscheine nach — auf einen specifisch christlichen Standpunkt des Betrachtens erheben in „Sophokles Philoktetes übersetzt und erklärt", 1856. Wir stellen nicht in Abrede, daß uns dabei vorweg nicht wohl zu Muthe wird. Denn wir sind, von inneren Gründen abgesehen, durch nur zu häufige Erfahrung belehrt, daß man sich von daher durch gefärbtes Glas die Ansicht zu trüben gewohnt ist und, von befangener Einseitigkeit bestochen, es mit der nöthigen Unparteilichkeit bei Anlegung des Maßstabes für das zu erzielende Urtheil nicht allzu genau zu nehmen. Dabei jedoch geben wir keineswegs der Besorgniß Raum, als werde ein so gewonnenes Urtheil ohne weiteres den Charakter einer Verurtheilung des heidnischen Dichtwerkes annehmen müssen. Vielmehr könnten wir schon in der Wahl dieser Tragödie zum Stoffe einer gelehrten, wenn nicht künstlerischen Behandlung Anlaß finden, gerade ein entgegengesetztes Resultat zu erwarten. Und ein solches scheint denn in der That auch dabei herauskommen zu sollen. Marbach geht wirklich darauf aus, dem griechisch tragischen Helden eine Art christlicher Apotheose angedeihen zu lassen. Wie es ihm nun aber unmöglich gelingt, mit an sich so Widerstrebendem zu Stande zu kommen, so wird man schon auch auf dem von ihm dafür betretenen Wege gar mancherlei Verfehltem begegnen müssen. Es liegt uns ob, hierfür den näheren Nachweis zu führen. Zuvor indessen erwähnen wir, daß eine buchhändlerische Ankündigung Marbach's Arbeit als deutsche Nachdichtung in die litterarische Welt einführt. Wir glauben eben nicht mit Unrecht. Denn wie es sofort dem ersten Anblicke sich darbeut, über die Schranke einer bloßen Uebersetzung geht sie weit genug hinaus, bleibt jedoch immer noch innerhalb der Grenze einer gewissen mehr maßgebenden Copie stehen, da ihr Verfasser einer tieferen Durchdringung der Antike ermangelt und jener poetischen Kraft entrathen

muß, die ihn befähigen könnte, von den Fesseln einer äußeren Abbildung gelöst zu frei reproducirender Gestaltung eines echten Originals, wie — si parva licet componere magnis — ein Göthe in seiner Iphigenie, sich empor zu schwingen. Darum kann es denn auch nur zu einem aus Antikem und Modernem ziemlich mißgeschaffenen Zwitterdinge kommen, was sich sogleich in seiner sprachlichen Form kund giebt, indem der Trimeter in fünffüßige Jamben mit willkürlich weiblichen Ausgängen, die melischen und kommatischen Stellen in Reimverse von beliebiger Länge und Zusammenfügung umgesetzt sind.

Näher geht uns die „Erklärung" an, die sich in ihrer ganzen Breite von S. 95 — 198 allein auf die alte Tragödie bezieht. Sie bemüht sich, dem Verständnisse des Stückes in seinem Gange wie seiner Gliederung ästhetisch und psychologisch Vorschub zu thun, leider jedoch in so maßloser Gedehntheit, daß sie der eigenen Auffassung des Lesers fast gar nichts überlassen möchte und dadurch lästig wird. Odysseus führt ihr (S. 99) „schlicht wie ein Jäger, nicht wie ein Heuchler (!), an seiner Hand — wir geben eine Probe der aus- oder vielmehr einlegenden Ausmalerei des Nachdichters — einen edlen Jüngling (den Neoptolemos) nur eben erst dem Knabenalter entwachsen (S. 100 „in einem Alter von 15, allerhöchstens 17 Jahren") hoch und schlank emporgeschossen mit klarem, unschuldvollem Gesicht, mädchenhaft zurückhaltend, in allen Bewegungen voll edelster Grazie." Sophokles läßt, um schulmäßige Altersberechnung unbekümmert, den Neoptolemos nicht knabenhaft geleitet auftreten, sondern als gereiften, völlig selbstständigen Mann, in welchem das Heer der Achäer den dahingeschiedenen Achilleus, so glich er dem Vater in ausgewachsener Heldengestalt, meinen konnte wieder aufgelebt zu sehen, V. 358. Wir heißen es dann auch schon nicht gut, wenn nach Schneidewin Odysseus (S. 103) die Miene sich geben soll, als habe er durch die Wahl der Höhle zum Aufenthalte des Philoktetes

eine ganz besondere Sorge für diesen an den Tag gelegt. Es möchte sich mit der Sache vielmehr also verhalten: Odysseus, von den Atriden beauftragt, den Philoktetes an einem öden Felsgestade von Lemnos, wo die Flotte von Chryse kommend geankert, auszusetzen, führt seinen Auftrag dergestalt aus, daß er sehr wahrscheinlich durch das Vorgeben, man wolle ihm einige Ruhe von dem vielen Meeresschwanken vergönnen, ihn bewog, in der nahen zweimündigen, dafür bequem gelegenen Grotte (V. 16) jener Küste sich einem Erholungsschlafe hinzugeben. Diesen auch den Herrschern wahrnehmbaren Schlaf benutzte Odysseus, um den Leidenden, nachdem er ihm noch wenige Lumpen und etwas Speisevorrath zurückgelassen, mit der Gesammtheit des Heeres der grauenvollsten Einsamkeit preis zu geben. Einen bleibenden Aufenthaltsort konnte er für ihn nicht auszuwählen beabsichtigen, da er ja nicht sicher war, ob derselbe bei der getroffenen Wahl es würde belassen wollen, wenngleich er muthmaßen durfte, daß jener seine Wohnstätte des kranken Fußes wie der Meeresnähe halber, die ihm Aussicht auf nähere Rettung eröffnete, so weit eben nicht gesucht haben würde. Auch setzt Odysseus keinesweges voraus, daß Philoktetes in jener Höhle noch verharre. Zunächst läßt er den Neoptolemos sie selbst ausspähen. Dann, nachdem er ausgekundschaftet, daß sie da und Niemand darin sei, fragt er nach irgend einer Speise, die sie zu menschlicher Behausung mache. Wir halten nämlich die variantenlos überlieferte τροφή fest, mit unbedingter Verwerfung des Welckerschen τρυφή. Odysseus will jetzt wissen, ob die für den Augenblick menschenleere Höhle doch nicht irgend Zeichen aufweise, woraus zu schließen, daß sie überhaupt zu einer Menschenwohnung diene. Was könnte aber an zwingender Beweiskraft dafür, daß ein Mensch dort sein Leben friste, vorgehen der Nahrung, der hausbauenden, nach dem sinnigen Dichterausdrucke, sei es auch der einfachsten und nothdürftigsten; denn wo er auch nur diese findet, pflegt ja der Mensch schon Wohnung

zu machen. Die *τρυφή* würde hier nur als das Gegentheil von *οἰκοποιός*, als *οἰκοφθόρος* bezeichnet werden können. Denn ein ironischer Spott über den Jammer des Philoktetes liegt hier dem wahren Charakter des Odysseus nicht minder fern, als dem großen Ernste der ganzen Situation, und darum bedauern wir um so mehr, daß unser Nachdichter von dem sonst umsichtigeren Schneidewin gar noch zu Uebertreibungen der vermeinten Sarkasmen verleitet worden.

Wir sparen den Raum nicht, um den so naturgemäßen Verlauf der Odyssischen Erkundigung kurz zu Ende zu führen. Die auf ein erspähtes Laublager wie für einen in der Höhle Hausenden beschränkte Auskunft schließt die Verneinung der Frage ein nach vorhandener Speise. Der dann auf weitere Nachfrage nach Hausrath vorgefundene kunstlose Holzbecher nebst dem Feuerzeuge aus Steinen verbürgt dem Odysseus schon eine Gewißheit, daß dies die Habe des Philoktetes sei, bis endlich die Entdeckung der zum Trocknen aufgehängten eiterfeuchten Lumpen den vollen Ausschlag dafür giebt, daß dieser Mann unfehlbar den Ort bewohne.

Was den Erklärer darauf gebracht haben könnte, S. 104 unbefangen zu behaupten, Neoptolemos — eben erst dem Knabenalter entwachsen! — sei abgesendet, den Philoktetes zu holen, Odysseus ihm nur als Rathgeber beigesellt, ganz geschickt aber wisse dieser das Verhältniß gewissermaßen umzudrehen &c. — das ist schwerlich zu errathen. Denn auf das Handgreiflichste stellt diesen der Dichter als den eigentlichen Leiter an die Spitze des ganzen Unternehmens. Von ihm allein geht der listige Anschlag aus, womit er den Philoktetes zu fangen denkt, sowie er auch hinterher dessen Bogen durch seine Rathschläge gewonnen nennt (V. 13. 1247). Des Neoptolemos Sache sei es, sagt er, ihm bei dem, was er auszurichten gekommen, dienend an die Hand zu gehen (*ὑπηρετεῖν, ὑπουργεῖν*); denn als Dienstleistender (*ὑπηρέτης*) sei er da. Er, Odysseus, habe zu sprechen, jener zu hören, und

Neoptolemos, statt seine Unterordnung für diese Mission zu bestreiten, bekennt vielmehr selbst, daß er als Gehülfe zur That (ξυνεργάτης), wiewohl nicht zum Verrath abgeschickt sei (V. 15. 24. 25. 53. 93).

In der Note S. 106 ff. begegnen wir dann bereits einem Ansatze zu einer Erklärung über den Grundgedanken oder die Idee der Tragödie. Weil von dergleichen aber weiterhin noch Unterschiedliches folgt, so scheint es gerathen, das Nähere darüber bis auf eine sich ermöglichende Zusammenfassung des Vereinzelten zu versparen, um desto bequemer zu übersehen, wie sich dieses mit einander verträgt, und ob und was gemeinsam Wesentliches davon als feststehend sich ausweist. Da indessen ebendort schon der christlich genannte Standpunkt betreten wird, von woher Marbach das Richtmaß für sein Kunsturtheil in Aussicht nimmt, so können wir nicht ganz untheilnehmend daran vorübergehen. „Vom christlichen Standpunkte", heißt es, „stellen wir sittliches Wesen des Menschen und Natur in scharfen Gegensatz, während das Alterthum beides als zusammenfallend nahm." Das lautet freilich noch so unbestimmt, daß wir meinen, auch umgekehrt mit Aufhebung des Gegensatzes gut christlich sagen zu können, das Wesen des Menschen sei eine sittliche Natur, eine angeborene, natürliche Beschaffenheit, die den Keim des Sittlichen, sittlicher Freiheit oder freier Unterwerfung unter das Sittengesetz in sich trage; und das Alterthum warf nicht etwa Sittlichkeit und Natur in einen begrifflichen Mengeltopf, sondern huldigte bekanntlich der Ansicht, daß sittliche Tüchtigkeit sich stammartig vom Vater auf den Sohn vererbe. Vergleiche Soph. Phil. V. 79—80. 88—89. 902—905. Fortes creantur fortibus et bonis, bekundet Horatius, und seine Ausleger tragen ähnliche Aussprüche auch griechischer Dichter zusammen. Ueber das physiologisch Wahre aber geschlechtlicher Fortpflanzung von sittlichen Anlagen sind wir keineswegs gesonnen mit Marbach des Breiteren zu verhandeln, sondern versuchen sofort uns klar zu machen, wie ihm

selber das widerstrebende „durchgebildet christliche Bewußtsein“ gleichwohl mit der griechischen Anschauung übereinkommt. „Wir werden“, hören wir, „damit uns dann wol versöhnen, wenn der Werth des Menschen in seiner Abstammung vom sittlichen Wesen gesucht wird.“ Da haben wir denn leider sogleich zu bedauern, daß uns für diese Art von Versöhnung das Verständniß abgeht, und dabei sollen wir noch gleichsam unvermerkt den Umtausch des obigen scharfen Gegensatzes gegen den von Geist, der doch mit sittlichem Wesen nicht einerlei sein kann, und Natur geschehen lassen, „wie derselbe uns — nicht etwa durch einen materialistischen Dualismus unserer Tage, sondern — durch das Christenthum zur Anschauung gekommen ist.“ Auch für solche Anschauung haben wir kein Auge, lassen uns vielmehr bedünken, daß auch der nur nicht absolute Geist in der natürlichen Entwickelung seine Natur offenbare, daß, wenn wir unter Natur den Inbegriff des Erschaffenen, Creatürlichen verstehen, in ihr die unsichtbar geistige Kraft der Gottheit walten muß, weil diese aus ihr soll erkannt werden können, daß nur in dem sie durchdringenden Geiste die Creatur seufzet und kreißet (συνωδίνει), und der natürliche (der psychische) Mensch für das göttlich Geistige empfänglich werden kann, somit einen geistigen Boden für die Aufnahme desselben haben muß; wie denn apostolisch auch umgekehrt in Gott eine Natur, eine göttliche, gesetzt wird, deren die Menschennatur verheißungsmäßig theilhaft werden soll; was freilich einer specifisch fein witternden Christennase schier als pantheistisch anrüchig scheinen könnte. So viel indessen dürfte augenscheinlich festzuhalten sein, daß es mit dem so sich verflüchtigenden Gegensatze eben nichts, nichts Christliches ist.

Die Verwirrungen aber, wie sie für die das Unternehmen zur Herbeiholung des Philoktetes leitende Person und für die Begriffe sittliches Wesen, Geist, Natur bereits eingetreten, sehen wir immer weiter um sich greifen bis zum völligen Ueberhandnehmen. Es erheben sich, wer sollte es für möglich halten, Zweifel über den

eigentlichen Helden der Tragödie (nicht gleichzustellen dem vergeblichen Bemühen G. Hermann's zu beweisen, daß im Euripideischen Jon nicht Jon, sondern Kreusa die Hauptrolle spiele). Zwar heißt Philoktetes S. 120 die Hauptperson des ganzen Stückes. Das wird aber sofort auf der folgenden Seite wieder unsicher gemacht durch den beschränkenden Zusatz: „sofern" er als solche betrachtet werde. Da nun aber „die sittliche Reinigung" (worüber sogleich mehr zu sagen), deren Darstellung Aufgabe der Tragödie sei, nicht nur im Charakter des Philoktetes vor sich gehen soll, sondern hauptsächlich auch in dem des Neoptolemos, was abermals lebhaft an O. Müller's wahre, innere Peripetie in diesem erinnert, so darf man daraus, insoweit nur Marbach's schwankende Behauptungen sicheren Folgerungen Raum geben, schließen, daß Neoptolemos, in dessen Reinigung das Drama seine Hauptaufgabe löse, als die Hauptperson desselben den Vortritt gewinne. Doch siehe da! es wird ihm dieser späterhin S. 195 — 197 wirklich wieder streitig gemacht, indem an ihm nur einer der zwei großartigen, weltbewegenden Gedanken, als des Inhalts der Tragödie, worauf wir bald zurückkommen werden, seinen Vertreter haben soll, an dem Philoktetes der zweite, wodurch denn beide Personen wiederum in Eine Linie gestellt werden. In der That! reichte hier der bloße Hinblick auf den von dem Dichter seinem Stücke gegebenen Namen nicht schon hin, die Wunderlichkeit eines solchen Dualismus gar nicht zu Worte kommen zu lassen, so müßten wir verzweifeln, durch irgend eine umständlichere Bekämpfung noch etwas dagegen auszurichten. Auch werden wir sofort in eine eng damit verknüpfte, nicht eben minder überraschende Verwirrung hineingezogen. Von einer Reinigung nämlich durch die Tragödie weiß unser Erklärer auch außer dem schon angeführten mancherlei zu erzählen. Wie weit indessen auch die Deutungen der Aristotelischen Katharsis — denn aus dieser leitet er unzweifelhaft die der Tragödie gestellte Aufgabe ab — auseinander gehen mögen, darin treffen doch alle

(der theilweise von Herder gemachten Ausnahme werden wir noch besonders gedenken) wieder zusammen, an wem die Reinigung zu vollbringen. In wie eigenthümlicher Abweichung aber hiervon der Erklärer verharre, ersehen wir aus jener Aufgabe, die ja eine Darstellung der Katharsis verlangt, diese mithin an den darstellenden oder handelnden Personen vollzogen wissen will. Und daß sie denn auch im Philoktetes wie im Neoptolemos, und zwar, was sie zu umfassen bestimmt ist, durch Umbildung ihres Charakters, Hebung sittlichen Widerspruchs, Erweckung eines höheren sittlichen Bewußtseins (vergl. S. 141. 188. 191) zu Stande kommen soll, wissen wir von oben. Muß aber Odysseus dabei leer ausgehen, so läßt Marbach sich das nicht stören. Denn — so beruhigt er sich — „ein Mensch, der durch und durch nichts als kalter, glatter, scharfer Verstand ist, kann eine Umbildung seines Charakters nicht erfahren, er ist schlechthin fertig, nicht im guten, sondern im bösen Sinne fertig, ist auch keine tragische Person, ist — ein Schuft"! Statt alles Uebrigen, was sich hier fast gewaltsam aufdrängt, die einzige Frage, ob der Erklärer dabei wol wirklich eine Vorstellung von dem Mittel haben mochte, das die Aristotelische Tragödie, um die Reinigung zu bewirken, anwendet, wir meinen, auch der Furcht noch zu geschweigen, das Mitleid? Wie sollte doch ein solches in den handelnden Personen, wozu ja die eigentlich leidenden gehören, erregt werden, und durch welcherlei Vorfälle wol gar außerhalb des Kreises der Handlung? — Doch wozu die unnützen Fragen nach — Undingen? Der Erklärer thut ihnen ja selbst durch thatsächliche Erledigung Einhalt. S. 127—128 nämlich sagt er uns, daß der Dichter durch eine göttliche Heimsuchung, wie die des Philoktetes, dessen Wunde nicht (gegen Lessing?) als ein Strafgericht hingestellt sei, unser Mitleid auf das mächtigste errege; das Mitleid überkomme uns immer dann beim Anblicke fremder Schmerzen am mächtigsten, wenn wir uns selber sagen müßten, daß gleiche Schmerzen ebenso gut auch über uns kommen könnten,

wie über jenen, den wir leiden sähen, und mit dem Mitleide vermische sich in unverkennbarer Weise die Furcht, daß wir auch von ähnlichen Schmerzen möchten heimgesucht werden. Wem dürfte hier noch ein Zweifel aufsteigen, daß mit dem ganz allgemein gehaltenen wir die Zuschauer gemeint seien? Und dennoch müssen wir bald inne werden, daß wir uns abermals täuschen, und es bei dem, was schon S. 121 über die in den Charakteren der Handelnden zu bewerkstelligende Reinigung vorgebracht worden, sein Bewenden behalte. Zu den kurz zuvor von S. 141 an bereits bezifferten Stellen fügen wir noch S. 198, wo an dem Vorbilde des Philoktetes eingeschärft wird, daß alle müßten den gleichen Zweck des Daseins haben, durch Leiden gereinigt zu werden. So sehen wir denn wiederum nur Verwirrung auf Verwirrung sich häufen, bis sie zum Schlusse, dem wir entgegen eilen, in den Versuchen, die Idee der Tragödie zu erfassen und zu bezeichnen, zu einer Art Gipfel sich steigern.

Zuvor noch das angekündigte Wort über Herder. Derselbe verdeutscht a. a. O. S. 211 die Aristotelische Definition der Tragödie nicht gleichmäßig zutreffend und bezieht dann die durch das Drama bewirkte Reinigung der Leidenschaften, die ihm fälschlich bloß Furcht und Mitleid unter sich begreifen, auch auf die tragischen Helden des Sophokles, den Philoktetes und rasenden Aias, indem er jene Reinigung an beiden vollendet nennt. Läßt er nun diese damit zwar selbst an einer Wirkung Theil nehmen, die sie nur in Anderen, in ihren Zuschauern, hervorzubringen Beruf hatten, so macht er doch die kurze Abirrung dadurch fast ganz vergessen, daß er, was Ad. Stahr (Aristoteles und die Wirkung der Tragödie, Vorwort S. VI) ihm nicht zu gute kommen läßt, ein wenig hinterher zu dem etwas vorher richtig Erkannten sich ohne Wanken zurückwendet, während unser Erklärer zu schlechter Letzt im Irrwahne befangen bleibt. Göthe aber, dem Stahr ein Wiederaufnehmen der (irrthümlichen) Herderschen Erklärung noch am Abend seines Lebens (in der

„Nachlese zu Aristoteles Poetik") zuschreibt, versteht unter der Katharsis des Aristoteles eine Ausgleichung oder Versöhnung der Leidenschaften des Mitleids und der Furcht, eine aussöhnende Abrundung, welche eigentlich von jedem Drama, allen poetischen Werken gefordert wird, eine zum Abschluß unerläßliche Lösung, wenn die Tragödie ein vollkommenes Dichtwerk sein soll. Damit thut er denn allerdings dem Aristotelischen Ausdrucke einen gewissen Zwang an, wiewohl nicht so schlechtweg aus „Unkenntniß des Griechischen". Spricht er doch klärlich aus, daß der große Mann, Aristoteles, von der Tragödie eine Gemüthsreinigung zu verlangen scheine. Sein abweichendes Verständniß indessen ergab sich ihm als unabweisliche Folge innerer bestimmt dargelegter Gründe. Einmal nämlich rede, sagt er, Aristoteles in seiner jederzeit auf den Gegenstand hinweisenden Art ganz eigentlich von der Construction der Tragödie als eines von dem Dichter würdig aufzustellenden Objects und könne darum nicht an die Wirkung und, was mehr sei, an die entfernte Wirkung desselben denken. Sodann aber vermöge keine Kunst auf Moralität zu wirken, was allein Sache der Philosophie und Religion sei. Ob nun Göthe selbst dem Eindruck eines Kunstwerkes in Wahrheit alle sittliche Wirkung, alles Erhebende, Veredelnde, Läuternde schlechthin abgesprochen, darauf kann es hier natürlich nicht ankommen, wo es sich um die Meinung eines zu erklärenden, nicht des erklärenden Schriftstellers handelt. Eignet aber Aristoteles schon der Musik, wie Göthe selbst anführt, einen für Erziehungszwecke zu benutzenden sittlichen Einfluß zu, so dürfen wir, ohne uns nach irgend Weiterem umzuthun, mit Sicherheit annehmen, er werde einen eben solchen noch in höherem Grade der Tragödie, da jener in dieser nur eine mitwirkende Rolle zufiel, haben zuschreiben und mit der Katharsis eine sittliche Wirkung dieser bezeichnen wollen, unbeschadet der anderweitig strengeren Gegenständlichkeit seiner Begriffsangaben. Verwarf Göthe indeß überhaupt eine von der Tragödie zu erzielende Gemüthsreinigung, so

konnte er sie ja auch in keinem Augenblicke an den handelnden Personen vollzogen wissen wollen. Im Gegentheil, so oft er von ihr spricht, bezieht er sie jedesmal ausdrücklich auf den Zuschauer, wie: Aristoteles scheine zu fordern, daß die Tragödie das Gemüth des Zuschauers reinigen solle; oder: Aristoteles könne nicht an die Wirkung denken, welche eine Tragödie auf den Zuschauer machen würde; oder endlich: der Zuschauer werde (aus der Tragödie) um nichts gebessert nach Hause gehen.

Wir lenken zu Marbach ein. Schon S. 106 wird, wie oben bemerkt, ein Anlauf genommen, der Idee unserer Tragödie Ausdruck zu geben. „Man könnte", heißt es dort in der Note, „die ganze Tragödie eine Darstellung des Kampfes zwischen dem adligen Gemüthe des Neoptolemos mit der Weltklugheit des Odysseus nennen." Weiter lesen wir S. 110: „Die Ausführung der List des Odysseus ist die Verwickelung, die Vereitelung dieser List ist die Entwickelung der Tragödie", welche Entwickelung dann auch „die Erfüllung des Götterwillens in sittlicher Weise" genannt wird. Da nun Verwickelung und Entwickelung in einem Drama den ganzen Inhalt desselben in sich schließt, so könnte man auch sagen, die Tragödie sei eine Darstellung ausgeführter und vereitelter List des Odysseus. Ferner vernehmen wir S. 115 — 116, daß die Meinung, eine Lüge sei erlaubt, sobald sie zu gutem Zwecke diene, den Griechen so geläufig gewesen, wie den modernen Jesuiten die Lehre, daß der Zweck die Mittel heilige. An ihr sei die alte Welt zu Grunde gegangen 2c. Unsre Tragödie nun sei die dramatische Widerlegung dieses Irrthums, indem sie den Lieblingshelden der Griechen, den Odysseus, mit seiner echtgriechischen Lebensmaxime zu Schanden werden lasse. Daher möchte denn, worauf die Tragödie hinauslaufe, auch so zu fassen sein, sie stelle dar, daß das Werk der Lüge sich selbst zerstöre.

So breitete sich demnach eine bunte Mannigfaltigkeit vor uns aus wie zu beliebiger Auswahl. Könnten wir uns aber zu einer solchen nicht entschließen vor der nicht länger zurückzuhaltenden

Verwunderung darüber, daß dabei des Philoktetes, den wir uns nicht entbrechen könnten gar für so etwas von Mittelpunkt der ganzen tragischen Handlung anzusehen, in dem Stücke seines Namens ja nicht einmal als vorhanden gedacht würde, nun, ein wenig, meinen wir, müßten wir doch nachgerade gekräftigt sein, die durch unserne, nicht eben minder starke Anlässe zu Ausbrüchen schon abgestumpftere Verwunderung zu beherrschen. Zuletzt kommt Philoktetes doch auch noch an die Reihe, und ohne dabei so ganz schlecht zu fahren. Denn er vertritt, wie wir belehrt werden, wenigstens neben dem Neoptolemos einen der beiden großartigen Gedanken, welche „als Inhalt der Tragödie“ abermals eine neue, freilich dualistische Idee derselben abgeben, nämlich den, „daß durch Leid und Qual der Mensch erzogen werde für seine göttliche Berufung“ (S. 197), wie Neoptolemos den, „daß der Mensch aus dem Stande der Unschuld (?) durch die Schuld zum sittlichen (?) Willen komme“ (S. 195). Und außerdem nimmt er denn doch noch den zweiten Platz ein unter den Personen, an deren Charakter die Tragödie ihre Aufgabe der Reinigung zu erfüllen hat; wonach dann zu vollem Beschlusse die Idee des Stückes sich auch bestimmen ließe als dargestellte Reinigung des Neoptolemos und Philoktetes. Was indessen diese Reinigung im Sinne des Erklärers als sittliche Verklärung der handelnden Personen anbelangt, so vermögen wir nicht, auch die Beziehung derselben auf diese Handelnden einmal zugegeben, besonderer Bedenken dabei für den Philoktetes uns zu entschlagen. Neoptolemos nämlich muß aus seiner Unschuld — man sieht, mit der Erbsünde hält es der Erklärer nicht eben — zuvor doch in eine Schuld verfallen, ehe er der Reinigung theilhaftig werden oder zum „sittlichen Willen“, d. h. (S. 196) zu seinem eigenen Willen, als welchen er nun „ein Erwählter — im Zustande der Gnade, das Gute vollbringt“, hindurch dringen kann, anstatt daß wir etwa sagen würden, er, wiewohl dem Vater nachschlachtend, gebe sich in den Dienst lügnerischer List, bereue es

jedoch bald, und kehre zu der ihm angestammten Art wahrer, offener Geradheit wieder zurück. Philoktetes aber wird uns für durchaus schuldlos ausgegeben. Sein Leiden ist nicht verdiente Strafe, sondern eine Heimsuchung, die ohne seine Schuld über ihn kommt, „um einen Rathschluß der Götter zu vollenden" (S. 126). Die volle sittliche Bedeutung seiner Heimsuchung spreche die Lichtgestalt des Herakles am Schlusse der Tragödie aus. Das Leid sei über ihn von den Göttern verhängt worden, um ihn zu prüfen, zu reinigen, zu verklären, weil er von ihnen erlesen und erwählt sei zum Loose der Unsterblichkeit. „Die der Herr lieb hat, die züchtigt er" (S. 127). Vergl. S. 186, wo, wie Herakles geduldet, gesiegt und aufgenommen worden zur Unsterblichkeit, ein gleiches Loos auch dem Philoktetes beschieden sein soll. (Von allem diesem läßt „die Lichtgestalt" auch nicht eine Silbe verlauten.) Sein Wille wird S. 185 als *sittlich gerechtfertigt* (aber felsenstarr) gepriesen; er habe *sein Recht, seine Ehre* (die auch in der Erklärung immer gelegentlich ihren Spuk treibt) gegen das Recht *des Schicksals*, den Ruhm der Nation *siegreich* behauptet; er habe (S. 192) eher sterben als *nachgeben* müssen, habe die *sittliche Berechtigung zum Widerstande* nur aufgeben dürfen, wenn die *sittliche Berechtigung zum Nachgeben* ihm mit derselben Evidenz klar und er überzeugt worden, daß beide Berechtigungen im vollkommensten *Einklange* ständen. Zu solcher Art von Verherrlichung will es freilich wieder nicht so recht stimmen, daß, als Neoptolemos Miene macht, ohne ihn von Lemnos abzufahren (S. 142), aller Stolz, aller Trotz in ihm jämmerlich zusammenbreche, und er flehe und bettele um Erbarmen, indem er alles Selbstgefühls, aller seiner Würde nicht nur als Fürst und Held, sondern auch als Mensch vergesse; er habe den sittlichen Halt verloren ꝛc. (Diese — Wegwerfung sei aber tief rührend und ergreifend, da die Hörer ihn schon als einen *wahrhaft edlen, sittlichen und wahrhaft verehrungswür-*

digen Dulder kennen gelernt. So tief sei ein Mann gesunken, der so hoch zu stehen berechtigt und berufen sei!) Ueber anderes gehen wir hier leichter hinweg, wie über den sich aufwerfenden Zweifel, ob denn Philoktetes sein Recht „siegreich" könne behauptet haben gegen das Schicksal, das nicht allein den Beginn seiner Leiden durch den Schlangenbiß, sondern auch die fast zehnjährige Dauer derselben unter den qualvollsten Entbehrungen über ihn verhängt hatte, und dessen Willen er auch schließlich aller Widerspenstigkeit zum Trotze durch seine Theilnahme am Kampfe vor Troja sich unterwerfen muß, und über die Frage, ob denn überhaupt zwischen zwei widersprechenden Berechtigungen, der zum Widerstande und jener — zum Nachgeben ein Einklang, und zwar der vollkommenste, möglich sei. Nur das Bedenken vermögen wir nicht zu überkommen, wie doch der noch solle der Reinigung zum sittlichen oder nach dem Obigen zum eigenen Willen bedürfen, dessen Wille bereits sittlich gerechtfertigt, den die Zuschauer ohne weiteres als einen schon wahrhaft edlen, sittlichen, ja wahrhaft verehrungswürdigen Dulder kennen lernten, und in wiefern ein solcher, wenn einmal der echten Tragödie (S. 120) die angegebene Reinigung ihrer Helden zur Aufgabe gestellt ist, überhaupt zu einer tragischen Person sich eigne. Da sucht inzwischen unser Erklärer mit seiner Art von Christlichkeit auszuhelfen und diese, was billig schien, zu allerletzt noch ihren Triumph feiern zu lassen. Wir sehen damit hin auf die angeführte zweite Hälfte des dualistischen Inhalts der Tragödie, auf den „weltbewegenden Gedanken, daß durch Leid und Qual der Mensch erzogen werde für seine göttliche Berufung." Zunächst schweben wir hier in Ungewißheit darüber, wie es mit dieser Berufung gemeint sein solle. Nach S. 198 scheint sie ungefähr der Gnade oder Gnadenwahl gleichgestellt zu werden, was man so geradezu doch nicht zugeben kann. Wir erinnern an die bekannte Matthäusstelle von den vielen Berufenen und den wenigen Auserwählten. Weiter aber spähen wir

vergebens nach der Schriftquelle, woraus die Erziehung für sie durch Leid und Qual geschöpft sein könnte. Wir erfahren etwas später nur, daß jene Erziehung in einer Reinigung durch Leiden bestehe, die Alle zu gleichem Zwecke des Daseins haben müssen, damit die göttliche Gnade ihrer sich annehmen könne. Also die Gnade wäre ein Allen zugedachtes Gemeingut und müsse durch Leiden erworben oder verdient werden. Das ist denn so freilich nichts weniger als schriftgemäß, und während der Katholicismus durch bona oder meritoria opera seine Werkheiligkeit sich aneignet, entreißt sie ihm wiederum mit Fug und Recht der Protestantismus durch seine Lehre, daß die gratia eben nur gratis, d. h. sine meritis verliehen werde. Und dazu kommt, was allerdings mehr noch als ein Mangel an Katechismusfestigkeit befremdet, ja in's Gebiet des Unglaublichen hinüberstreift, daß diese Art von Christlichkeit einem heidnischen Poeten zugeschrieben wird, und zwar nicht etwa bloß in Gedanken allgemein menschlicher und sittlicher Gesinnung, worin ein Sophokles oft genug dem Christlichen verwandtlich nahe steht, sondern in Vorstellungen specifisch christlicher Sphäre, die er in tragischen Personen soll zur Erscheinung kommen lassen. Der Erklärer ist nämlich S. 197 alles Ernstes der Meinung und seiner Sache dabei so gewiß, daß er „nicht brauche darauf aufmerksam zu machen", der Meinung, sagen wir, daß die christliche Lehre von Paradies, Sündenfall und Erlösung, Knechtschaft unter dem Gesetz, Freiheit der Kinder Gottes und Zustand der Gnade dasselbe, was er aus unsrer Tragödie in der Person des Neoptolemos entwickelt habe, wiedergebe, freilich in einer Geschichte, welche die Geschichte der Menschheit in den großartigsten Zügen sei, während wir dieselben Gedanken im Philoktetes in der Geschichte eines einzelnen Menschenlebens sich darstellen sähen. Man müsse bewundernd anerkennen, wie die Seele eines Dichters, der vom Christenthume kein Bewußtsein gehabt, das ewig sich selbst treue Göttliche in sich aufgenommen und darzustellen vermocht.

Da erhalten wir denn freilich einen Aufschluß, wovon wir uns wol kaum etwas hätten träumen lassen, darüber, was es mit dem christlich Klingenden der Erklärung so eigentlich auf sich habe. Sophokles nämlich erscheint derselben, wobei man versucht werden könnte, einen Anklang an patristische Logoslehre herauszuhören, gewissermaßen als ein Vorchristus, der die eigenthümlich christlichen Grundlehren fast allesammt schon vorausgepredigt, das Evangelium schon vor dem Evangelium verkündigt hätte. Dabei versteht sich von selbst, daß der Erklärer diese Grundlehren nach seiner Weise sich auslegt. Wie er es mit der Gnade macht, so verfährt er mit der Erlösung. Man könnte sie nehmen für den ganzen Reinigungsproceß, in welchem der Menschen Herzen sich durchzuläutern haben, damit ein höheres sittliches Bewußtsein in ihnen gewirkt werde (S. 191), wenn nicht etwa ein einzelnes Moment jenes Processes, die Lösung der sittlichen Widersprüche, in welche die Tragödie verwickelt, und aus denen wiederum zu erlösen ihre Aufgabe ist (S. 141), ein Vorrecht auf die fragliche Bezeichnung haben sollte. Ein Beispiel, wie vergeblich Christliches aus den schlichtesten Worten des Dichters gedolmetscht wird, liefert uns noch das letzte Blatt. Als Neoptolemos scheinbar Anstalt trifft, den Philoktetes in den Nöthen seiner hülflosen Einsamkeit zurückzulassen, bittet und beschwört ihn dieser bei Allem, was ihm theuer, flehentlichst, doch in die Nähe wenigstens seiner Heimath ihn, den so Unglücklichen, zurückzuführen, und mahnt zuletzt, um sein Erbarmen durch Erwägung des eigenen Looses desto wirksamer zu erregen, an die den Sterblichen überall drohende Gefahr des Glückswechsels (V. 502 und 503: ὡς πάντα δεινὰ κἀπικινδύνως βροτοῖς κεῖται παθεῖν μὲν εὖ, παθεῖν δὲ θάτερα). In der Erklärung wird die Gefahr zwar auch auf „Qual“, aber die da „Quelle des Lebens“ sei, bezogen. Diese Gefahr sei für alle Menschen gleich groß. Man könnte nur zweifeln, ob auch die Berufung aller dieselbe sei. Hier

bliebe denn allenfalls noch die Verwunderung übrig, inwiefern, wenn doch einmal Alle den gleichen Zweck des Daseins haben müssen, durch Leiden gereinigt zu werden, damit sie sich der göttlichen Gnade würdig machen, das Eintreten solcher Leiden als ein Uebel zu fürchten und nicht vielmehr als ein Gut willkommen zu heißen sein solle, da es ja als heilbringendes Mittel zur Erreichung des allgemeinen Lebenszweckes, zur Beseligung aller verhülfe.

Ob endlich nun mit einer Erklärung, die den Sophokles für einen durch Tragödien erlösenden Heiland ausgiebt und insonderheit in seinem Philoktetes — die Ausgänge der übrigen Stücke ließen diese wol weniger dazu paßlich scheinen — gleichsam eine dramatische Darstellung für christliche Hauptlehren geltender Dogmen, in einem tragischen Stoffe somit den Inbegriff froher Heilsbotschaft erblickt, ob mit einer solchen Erklärung, die mitunterlaufenden vielfach verfehlten, nicht unerheblichen Einzelheiten ungerechnet, das wahre, tiefere Verständniß des Griechenthums wie des Christenthums gefördert werde, das, meinen wir, beantwortet sich aus Vorstehendem von selber.

Wir vernehmen nun noch kurz das Urtheil K. Schwenck's, die Idee unserer Tragödie sei das Verhältniß des einzelnen Gliedes eines Volks diesem gegenüber, und zwar eines gegen sein Volk schwer erbitterten Gliedes zur Zeit, wo dieses Volk seiner dringend bedürfe, die Lösung dieses Verhältnisses, daß der Einzelne sich die Versöhnung, welche ihm geboten werde, solle gefallen lassen, daß er seinen Groll zum Opfer bringen und das Wohl und den Ruhm der Gesammtheit zu fördern bereit sein solle, — und bei dieser geschichtlichen Erwähnung lassen wir es hier sein Bewenden haben. Zunächst aber werfen wir unsern Blick auf ein paar Schriften, die, ohne auf den Philoktetes besonders Rücksicht zu nehmen, Allgemeineres über den Dichter zur Verhandlung bringen. Dabei wird sich Gelegenheit finden, aus

früher theilweis besprochenen Leistungen, was als einschlagend in jene Kategorie des Allgemeineren dafür sich zu empfehlen scheint, gehörigen Ortes nachzutragen.

Die Sophokleische Theologie und Ethik von Friedr. Lübker, in zwei Hälften 1851 und 1855 veröffentlicht, erweckt schon durch den Titel das günstige Vorurtheil, daß, was die Benennung trennt, dem Wesen nach als eng verbunden betrachtet werden solle. Und so lesen wir denn auch sogleich S. 1, daß Sophokles in Allem, was er gedacht und geschaffen habe, von einem religiös-sittlichen Ernste sich durchdrungen zeige, und wenn an dem Eigenthümlichen dieser Richtung die Theologie die eine Seite bezeichne, zur Ergänzung des Bezeichnens der andre Name der Ethik nicht fehlen dürfe, S. 7, daß Sophokles keine Sittlichkeit ohne Religion kenne, S. 11, daß bei ihm das göttliche Wirken rein und überwiegend ein sittliches sei. Macht es uns in dieser letzten Aeußerung freilich schon ein wenig irre, daß das göttliche Wirken rein und zugleich wiederum auch nicht rein, sondern nur überwiegend ein sittliches sein soll, so möchten wir doch wünschen, daß unser Einverständniß mit dem Verfasser im weiteren Verlaufe seiner Entwickelung nicht allgemeiner und unbedingter gestört würde. Dabei geben wir zu, daß diese Störung des Einverständnisses zum Theil auf Mißverständnissen beruhen könne, vermögen aber den Verfasser von der Schuld nicht frei zu sprechen, dergleichen gar mannigfach veranlaßt zu haben.

Für die Vergleichung des Sophokles mit Phidias, wie sie S. 3 angestellt wird, ist, fürchten wir, Hegel eigenthümlich falsch aufgefaßt worden. Nachdem dieser nämlich schon Aesthet. 3 S. 485 angeführt, daß der wahrhafte Inhalt einer dramatischen Handlung, das eigentlich Hindurchwirkende zwar die ewigen Mächte, das an und für sich Sittliche, die Götter der lebendigen Wirklichkeit, überhaupt das Göttliche und Wahre, aber nicht in seiner ruhenden Macht sei, sagt er S. 528 von den echt tragischen

Charakteren, sie seien nicht eine vielfache, episch auseinander gelegte Totalität, sondern nur die eine Macht ihrer durch diese bestimmten Individualität. In dieser Höhe seien die tragischen Helden der dramatischen Kunst — gleichsam zu Sculpturwerken hervorgehoben, und so erklären auch nach dieser Seite hin die an sich selbst abstracteren Statuen und Götterbilder die hohen tragischen Charaktere der Griechen besser, als alle anderweitigen Erläuterungen und Noten. — Das eigentliche Thema der ursprünglichen Tragödie sei das Göttliche, wie es in die Welt, in das individuelle Handeln eintrete, in dieser Wirklichkeit jedoch seinen substantiellen Charakter nicht einbüße. In dieser Form sei die geistige Substanz des Wollens und Vollbringens das Sittliche. Denn das Sittliche, in seiner unmittelbaren Gediegenheit, sei das Göttliche in seiner weltlichen Realität, das Substantielle, dessen ebenso besondere als wesentliche Seiten den bewegenden Inhalt für die wahrhaft menschliche Handlung abgeben. Daraus, so scheint es, fließt denn bei Lübker der wesentlich folgendermaßen lautende Vergleich mit Phidias: wie dieser in der bildenden, so habe Sophokles in redender Kunst die ewige Wahrheit göttlicher Individuen mit epischer Treue und Klarheit vor die Augen gestellt, indem ihn die Kunst des Phidias unwillkürlich zu gleichartiger dichterischer Ausprägung jener Göttergestalten aufgefordert. Man sieht, wie der Mißgriff, das Göttliche bei Hegel nicht zu nehmen für das im Handeln sich explicirende und wirklich machende Sittliche, für die Götter (gleichsam) der lebendigen Wirklichkeit, dazu verleiten konnte, die handelnden Personen oder Charaktere der Sophokleischen Tragödie in solche Götter des Griffels zu verkehren, dergleichen, die Ausnahme von einigen wenigen Menschenfiguren ungerechnet, Phidias' Meißel ja immer nur schuf.

Wie in dem „die tiefe Wahrheit und innere Macht der tragischen Poesie beweisenden Beifall, den Sophokles' Kunstschöpfungen fanden," die Ursache liegen soll, warum „das Künstlerische mit

dem Ethischen, die poetische Oekonomie mit der sittlichen Nothwendigkeit, der Regel nach und bei unserm Dichter vorzugsweise, innerlich und unauflösbar verbunden ist," das bekennen wir im Einzelnen so wenig als im Ganzen zu einiger Befriedigung zu verstehen. Denn, so möchten wir unsrerseits meinen, nicht kann der Beifall, den die Sophokleischen Tragödien noch vor der sogenannten Verbindung, wir wüßten schlechthin nicht, wodurch, geerndtet haben müßten, dieselbe ursachlich bewirkt haben, sondern dieser ist vielmehr selbst nur unmittelbare Folge der künstlerischen Gabe des Dichters, die das Ethische als zu ihrem innersten Wesen gehörig ursprünglich in sich schließt und darum nicht der Regel, sondern ihrer eigensten Natur nach, die nicht leicht eine Anomalie duldet, natürlich das ganze Drama und somit auch dessen „poetische Oekonomie", wofern wir diese als Aristotelische Systasis richtig verstehen, belebend durchdringt.

Nach S. 4 soll Sophokles seine Individualitäten oder tragische Personen der mythischen, d. h. derjenigen Zeit entlehnt haben, in welcher die allgemeine Wahrheit von ihrer geschichtlichen Umhüllung noch unentkleidet vorgelegen, und zwar ganz besonders derjenigen Periode, in welcher neben dem Erlöschen alter Dynastieen eine mächtige Umwandlung in den öffentlichen Rechts- und Lebensverhältnissen erkennbar gewesen. Darin zeige sich so recht der Mensch in seinem eigenthümlichen Wesen, und damit (S. 5) habe sich von selbst die Umwandlung des national Geschichtlichen in das allgemein Menschliche (nach O. Müller 2, 118) ergeben, womit der alle Zeiten und Völker ergreifende Werth des Dichters verbunden sei. Wir unsers Theils können den Unterschied zwischen dem Mythischen und national Geschichtlichen nicht fallen lassen und sind der Meinung, daß der Dichter seine individuellen Charaktere nicht der mythischen Zeit entlehnt, sondern aus dem von bekannten Sagenkreisen entnommenen Stoffe frei gestaltet habe, daß er in den von ihm benutzten Mythen allgemein Wahres

weniger enthüllt, als jene für dieses, soweit es in ihm für dichterische Darstellung gezeitigt war, zur Hülle gemacht habe, daß in keiner Periode mythischer Zeit die angeblich mächtige Umwandlung schon erkennbar gewesen, weil — sie eben noch nicht hervorgetreten, und daß die angeblich zweite als unmittelbar mit der ersten zusammenhängende Umwandlung des national Geschichtlichen in das allgemein Menschliche, insofern durch diese der bezeichnete Werth des Dichters bedingt sein soll, nichts weniger als von selbst sich ergeben haben, sondern als Werk seines schöpferischen Genius anzuschlagen sein würde. Wir dürfen hier auf Einzelnes bei Bernhardy a. a. O. S. 679 flg. (Bearb. 2 S. 152 flg.) verweisen. Will dieser freilich S. 158 die in Vergleich mit der des Aeschylos „feiner" genannte Kunst des Sophokles bei der Wahl und Bearbeitung der Mythen allein einem psychologischen Motiv gefolgt sein lassen, so halten wir das für zu beschränkt und würden uns hierfür auf seine eigene Autorität in einer nicht gar fernen Aeußerung berufen können, wenn wir nicht in dem Falle wären, auch diese selbst wiederum von andern Seiten bekämpfen zu müssen. Nämlich Sophokles, heißt es S. 159, „faßte zwar die Mythen in ihrer Hoheit, und sein andächtiges Gemüth hatte keinen Platz für eine speculative Deutung; doch galten ihm jene nicht mehr als Zeugen alterthümlicher Schickungen und Gesetze, sondern sie lehrten die Harmonie der göttlichen Weltregierung anschauen, mit der die Freiheit des Willens auch unbewußt und irrend sich vertragen müsse." Wir wissen hier insonderheit nicht, was es mit den alterthümlichen Gesetzen in ihrer Verschiedenheit von denen einer göttlichen Weltregierung zu sagen haben könne, müssen dann aber bestreiten, daß Sophokles Erzeugnissen Mythen bildender Jugendzeit Belehrungen zugetraut hätte über ein Anschauen, das als gereifte Frucht eigener Einsicht, wenn nicht Speculation, dem Einlegen mehr als dem Auslegen anheimgefallen sein möchte, schon bei derselben anerkannt

oder in sie zurückdatirt haben sollte, ja müssen es um so nachdrücklicher bestreiten, als der Dichter selbst in eine nicht innerlich einklingende, sondern wie zwischen ursprünglich gleichberechtigten Theilen vermittelte Harmonie, wovon der eine Factor möglicherweise ein auch unbewußter Wille, also nicht wissend, was er so recht wollte, sein soll, nicht einstimmen konnte, da er das ungetheilte Weltregiment in seinem Zeus als einheitlich personificirte. Und mit einer solchen Einheit wenigstens scheint denn auch zu stimmen, was S. 181 als überall mit siegender Ueberzeugung durchgeführtes Grundthema der Sophokleischen Tragödie bezeichnet wird, nämlich die Auflösung des Einzelwillens in einem allgemeinen Gesetz der freien sittlichen Nothwendigkeit, obwohl sonst über das Thema mancherlei in Frage zu stellen sein möchte, z. B. ob das Auflösung zu nennen, wenn der Einzelwille freiwillig dem allgemeinen Sittengesetze gehorsamt, und was es mit der freien Nothwendigkeit für eine Bewandtniß habe.

Was dann (Lübker S. 5) über die vorgeblich veränderte Stellung des Sophokleischen Chors ausgesprochen wird, ist nur dazu angethan, wirkungslos an unseren obigen Ausführungen vorüberzugehen. Sie heißt mit der fraglichen Umwandlung in das allgemein Menschliche gegeben und sinnvoll. Soll der Chor dieses allgemein Menschlichen wegen „nicht mehr mithandelnd“ bleiben, nun so mußten eben deswegen, möchte man denken, auch die handelnden Personen außer Thätigkeit treten. War aber seine Stellung sinnvoll, so scheint damit die „befangene“ Betrachtung eines nicht unmittelbar Betheiligten, aber „Theilnahmvollen“ nicht wohl zu reimen. Und dennoch hat er die Aufgabe, diese seine „Befangenheit“ dem durch den freieren Standpunkt einer entfernten Zeit und durch den weiteren Ueberblick in das Verständniß eingeführten Zuschauer vorzulegen. Er soll also, obgleich selbst befangen, vermittelnd eintreten zwischen Handelnden und Zuschauer; aber was doch vermittelnd? Wir wissen es nicht. Denn in

das Verständniß, wir ergänzen der Handlung, oder dessen, was auf der Bühne vorgeht, ist ja der Zuschauer bereits eingeführt, freilich ohne daß wir so recht einsähen, wie er dazu gekommen, da sein „freierer" Standpunkt einer „entfernten" Zeit angehört, er mithin zu unmittelbar anschauender und eingehender Theilnahme an dem scenisch Gegenwärtigen nicht herangenaht sein kann. Ist er dessenungeachtet schon zum Verständnisse gelangt, so wird die Frage nur um so unabweislicher, wozu denn doch die anscheinend überflüssige Vorlegung der befangenen Chorbetrachtung. Um, lautet der Zweck, dem Zuschauer die ganze Freiheit und Beschränktheit des handelnden Menschen vor die Seele zu bringen. Da wäre es denn mit der Befangenheit des Chors so schlimm eben nicht gemeint, wenn er, zumal während er „mitempfindend, theilnahmvoll bei dem Ergehen der handelnden Personen dasteht," Freiheit und Beschränktheit des handelnden Menschen, und zwar beides in ganzem Umfange, aus den Vorgängen der Bühne nicht allein soll abstrahiren, sondern das Abstrahirte auch dem Zuschauer vorstellig machen können. Dieser aber möge zusehen, wie er dabei das erlangte Verständniß der vor seinen Augen sich verwirklichenden Handlung durch theilnehmendes Anschauen sich lebendig erhalte. Man wird hoffentlich nichts dagegen haben, wenn wir bei derlei Unersprießlichkeiten nicht länger stehen bleiben, vielmehr zu dem vorschreiten, was über die Sophokleischen Charaktere gesagt wird. Die feste, geschlossene Haltung dieser in ihrer plastischen Vollendung soll nicht minder aus der mehr erwähnten Umwandlung und damit abermals von selbst hervorgegangen sein. Wir tragen Bedenken, da ja das allgemein Menschliche an sich jede besondere und bestimmte Form abstreift, und, um plastisch zu werden, auf gerade entgegengesetztem Wege der Umwandlung zunächst sich wieder in nationale Gestalt kleiden und dann zum festen Bilde einer Persönlichkeit sich ausprägen müßte. Von Sophokleischer Künstlerhand geschaffen konnten so Bernhardy's

„Ideale des hellenischen Wesens“ (S. 151) die Athenische Bühne beschreiten, wiewohl er diese Ideale in allerdings etwas dunkler Gegend seiner litterargeschichtlichen Darstellung „einer Gesellschaft, die rein in den Elementen der nationalen Tradition sich bewegte, auf allen ihren Wegen gegenwärtig sein“ läßt. Hegel bekanntlich setzte das Plastische seiner alten tragischen Heroen in innere Gediegenheit, in das lautere Metall gleichsam einer Gesinnung, für welche Charakter, Willen und Zweck absolut in Eins verwachsen waren, wo keine Unentschlossenheit, keine Wahl, sondern die plastischen Figuren durch und durch von Hause aus das sind, was sie wollen und vollbringen. — Soll das Schicksal bis zu Sophokles auch von den Dichtern mehr als eine von außen her kommende gewaltsame Macht aufgefaßt sein, so müssen wir wenigstens den Aeschylos ausnehmen und verweisen dafür auf Schömann's Einleitung zu dessen gefesseltem Prometheus, insbesondere S. 20 — 21. Ebendort kann nachträglich noch verglichen werden, was über die Art gesagt wird, wie die beiden größten Tragiker die Mythen behandelt. Als eine äußere Macht freilich, wiewohl nicht mit blinder Gewalt verfahrend, wird das Schicksal immer da noch erscheinen, wo es sich über den Conflict subjectiver Berechtigungen als ewige Gerechtigkeit, als vernünftige, absolut sittliche Einheit erhebend waltet, so daß Sophokles dasselbe als Maschinengott eintreten lassen konnte, dessen Eingriff man immerhin mit Vischer (Aesth. 3, S. 1398) nicht als etwas bloß Aeußerliches betrachten mag.

Auf die Beziehungen des Dichters zu seinen Zeitgenossen (S. 6) lassen wir uns, um nicht zu ausführlich zu werden, nur mit Wenigem ein. Dem Abthun des Anaxagoras, der an die Stelle symbolischer Naturanschauung die reine Reflexion des Verstandes zu setzen bemüht gewesen sein soll, können wir im Mindesten nicht beipflichten. Wer in der Geschichte des philosophischen Geistes Epoche macht, wer speculativ in der denkenden Vernunft

das Princip der Bewegung, des Werdens, der Welt findet, geht, wie wohl oder übel er sein Princip durchgeführt haben mag, über die Beschränktheit des reflectirenden Verstandes hinaus. Bei der jedem sinnigen Dichter damaliger Zeit, wie uns gesagt wird, gestellten Alternative, entweder den Mythos als eine mit bewußtem Inhalt zu erfüllende dichterische Form zu behandeln, oder sich an die bedeutungsvolle heimische Volkssage anzuschließen, habe es, meinen wir, auch Sophokles mehr mit dem Ersten gehalten, ohne gerade, wie Pindar, die Mythen der Lüge zu zeihen. Wenigstens gewinnt in seinen uns erhaltenen Tragödien unsers Wissens nur die heimische, an das Lokale der Landschaft sich knüpfende Volkssage vom Kolonos ihre Geltung auf der Bühne. — Den Mittelstellungen, wenn sie sich nicht auf Zeit- oder Raumverhältnisse beschränken, sondern in der Sphäre des Geistigen wie hier Platz greifen sollen, müssen wir uns durchaus abhold bekennen. So soll unser Dichter mit seinen Ueberzeugungen von göttlichen Dingen nicht allein zwischen Aeschylos und Euripides, sondern auch nicht minder zwischen den beiden Historikern seines Zeitalters, dem Herodotos und Thukydides, in der Mitte gestanden haben. Wir an unserm Theile stellen ihn darin dem Aeschylos wesentlich gleich und beide als Vertreter und Vergeistiger des in Ueberlieferung wurzelnden Volksglaubens gegenüber dem mehr sophistisch gebildeten und rationalistisch beurtheilenden Euripides. Der schlichten, fast noch kindlichen Frömmigkeit des Herodotos aber steht Sophokles insofern ganz nahe, als sie bei ihm nur in der Form herangereifteren Bewußtseins hervortritt. Man ist freilich gewohnt, dem Historiker noch rohere Vorstellungen aufzubürden, wie er ja deren Ausdruck über den tückischen Neid der Gottheit dem Solon, Amasis und Artabanos (1, 32. 3, 40. 7, 10) in den Mund lege. Allein mit der unbedingten Annahme eines solchen Neides läuft man Gefahr, ihm Unrecht zu thun. Nicht als ob wir vollkommen Eines Sinnes mit Valckenaer wären, wenn

dieser, wie ungetheilten Beifall er dafür von Schweighäuser (zu 1, 32) einerndten mag, in seiner Anmerkung zu 3, 40 allen Anstoß glaubt aus dem Wege schaffen zu können, indem er den in φθονερόν liegenden φθόνος für gleichbedeutend erklärt nicht bloß mit νέμεσις, ἀδράστεια, τύχη, sondern auch mit δίκη und θεός. So viel indessen dürfte nicht abzuleugnen sein, daß zum Beweise des φθονερόν in dem göttlichen Wesen, wovor Solon den Krösos gewarnt hatte, hinterher (1, 34) die μεγάλη ἐκ θεοῦ νέμεσις, die letzteren ergriffen, angeführt wird, und damit würde Sophokles übereinstimmen, wenn er in der Elektra (V. 1466 und 1467) den φθόνος mit der νέμεσις als gleichgeltend vertauschen läßt. Im Philoktetes aber äußert sich (V. 776) der ungeläuterte Volksglaube an den dämonischen Neid mit um so mehr Sicherheit, je ferner ihm das Anerkenntniß einer Selbstverschuldung gehalten wird, und es dürfte nicht als unbedeutsam hinzunehmen sein, daß Neoptolemos, ohne der Mahnung des Altgläubigen Gehör zu geben, sich sogleich betend an die Götter wendet. Auch anderswo verstattet der Dichter dem Volksglauben das Wort, wie an den in Nägelsbach's nachhom. Theol. S. 56 aufgenommenen Stellen, ohne daß er persönlich für dessen Gehalt sich verantwortlich machte.

Was dann den Thukydides anbetrifft, der das durch den Peloponnesischen Krieg über sein Volk hereingebrochene Sittenverderbniß so ergreifend schildert, der zwar über den Buchstaben des Volksmythos sich hinwegsetzt, aber Verletzung der Ehrfurcht vor dem göttlich und menschlich Heiligen sich nirgend zu Schulden kommen läßt, der nicht ohne Bitterkeit beklagt, daß Frömmigkeit nicht mehr geachtet werde, sondern in besserem Rufe als durch sie stehe, wer ein gehässiges Thun mit Rede zu beschönigen geschickt sei, der ein göttliches Gesetz (θεῖος νόμος) anerkennt, dessen Beobachtung staatlichen Verbänden Festigkeit verbürge, — worin von diesem Sophokles so weit abweiche, daß er auf einem andern Boden stehe,

während jenes Standpunkt der der Aufklärung sei, das muß, wie wol zu Tage liegt, uns verborgen bleiben. Haben geistige Größen überhaupt etwas haarscharf Unmeßbares, so werden auch ihre gegenseitigen Grenzen ohne scharfe Abmarkung hie und da in einander übergehen. Wie nun schon hier die unserm Dichter in concreten Verhältnissen angewiesene Stellung ihr Mißliches und Unklares für uns hat, so steigert sich für unser Ermessen leider die Dunkelheit da, wo auf dem Gebiete des Allgemeinen, des Principmäßigen ein ähnliches Mitteninnestehen stattfinden soll. Bernhardy nämlich, nachdem er auf seine Weise entwickelt (S. 184), daß durch Euripides der anthropologische Standpunkt in der ganzen scenischen Poesie zur Herrschaft gekommen, diese seine philosophirende Betrachtung aber den dichterischen Gehalt geschwächt und die Tragödie der Griechen zur Spitze geführt habe, wodurch sie zu Aeschylos einen erklärten Gegensatz gebildet, daß ferner so die tragische Dichtung in den Motiven einer dreifachen Weltanschauung das antike Leben vollständig erschöpft und bis zu seiner äußersten Grenze begleitet hätte, — nach allem diesem fährt Bernhardy also fort: „Die Macht des ideellen Weltgeistes oder das dämonische Princip fand sein Gegenstück am Gebiet des endlichen Geistes. Zwischen beiden behauptet Sophokles durch das Bewußtsein einer positiven Regel, der unter göttlicher Obhut von Politik, Glauben, Sitte festbegründeten Ordnung, eine gute Mitte.“ Welch ein Aufschluß damit über das ursprüngliche Wesen der hier fraglichen Poesie mag gegeben sein sollen, wir bedauern, auch ohne es nur zur Ahndung des Verständnisses eines solchen Aufschlusses gebracht zu haben, unsers ungeförderten Weges weiter wandern zu müssen, und so bemerken wir zu der „Einleitung“ bloß noch, daß sie den Eindruck macht, als gehe sie, wie das ähnlich auch anderswo geschieht, darauf aus, die dichterische Eigenthümlichkeit des Sophokles aus äußeren Umständen, aus Zeit- und Lebensbedingungen als ohne weiteres nothwendig hervorwachsend darzustellen. So etwas

kann aber freilich nur zu vergeblichem Abmühen ausschlagen, indem ja eine geniale Persönlichkeit von Aeußerem lediglich äußere Form annimmt, ihre innere geistige Besonderheit dagegen anderswoher gewinnt und aus sich selbst heraus bildet.

Damit gelangen wir nun zu den einzelnen Abschnitten der Schrift und erklären vorweg, daß wir wiederum auch nur Einzelnes aus ihnen gedenken in näheren Betracht zu ziehen. Wir vernehmen hier S. 7, daß in dem Maße, als die Götter der natürlichen Auffassung enthoben worden, sie auch umgekehrt in eine gewisse Ferne und Fremde zu den Menschen getreten seien, und wir fänden daher beim Sophokles das lehrreiche Bild einer Götterwelt, die mehr vom Himmel auf die Erde herabgezogen und doch wieder idealer und erhabener gehalten sei, als man sie früher zu erfassen vermocht. Für die Form leidet der Satz an einer gewissen Schiefheit, da man der ersten Hälfte als parallel entsprechend für die zweite erwarten dürfte, Sophokles habe darum die der Nähe natürlicher Auffassung entrückten Götter mehr in die Ferne ihres Himmels zurückgeführt. Wie es sodann aber mit der Sache stehe, daß er sie gerade umgekehrt auf die Erde herabgezogen, was es damit so recht zu bedeuten haben solle, zumal er sie dabei doch wieder „idealer und erhabener gehalten“, das möchte schwer zu enträthseln sein, wie nicht minder, worin denn das Lehrreiche des Bildes einer so herabgezogenen Götterwelt eigentlich bestehen könne. Desto weniger gesonnen, uns dabei zu verweilen, fragen wir weiter, wie es mit der großen Macht der Götter bestellt sein möge, wenn diese nur als Wächter und Vollstrecker der ewigen Gesetze für alle sittlichen Ordnungen erscheinen, denen sie wie die Menschenwelt ihre Entstehung verdanken, von deren Anerkennung sie abhängen sollen (S. 8 u. 9). Wem läge nicht nahe, bei diesen Gesetzen der νόμοι ὑψίποδες οὐρανίαν δι' αἰθέρα τεκνωθέντες aus K. Oedip. 865 ff. zu gedenken? Jene ewigen Gesetze freilich sind gegeben, wir wissen nicht, von wem, und schweben urheberlos

und unerzeugt, obgleich erzeugend, in der Luft, während diese, wie den himmlischen Aether zur Mutter, so zum Vater den Olympos haben, der sich mehr und mehr personificirt erst zum Gott überhaupt und dann bestimmter zum Zeus κρατύνων, πάντ' ἀνάσσων. Also Zeus bei Sophokles der Geber der uralten Gesetze (ἀρχαῖοι νόμοι, nicht, wie Ellendt im Lex. Soph. will, leges vetustate sancitae), für welchen Geber auch die Götter im allgemeinen eintreten, wie in δαιμόνων oder θεῶν νόμοι Ai. 1130. 1343, und sind diese θεῶν νόμιμα zwar ungeschrieben (ἄγραπτα), so stehen sie doch unerschütterlich fest, sind ἀσφαλῆ und nicht von heute oder gestern, sondern von jeher in lebendiger Kraft (ἀεί ποτε ζῇ ταῦτα Antig. 454 ff.) und somit die wahrhaft ewig geltenden. Schon aus dieser Abhängigkeit der allgemeinen Weltordnung von göttlicher Willensstimmung wird einleuchtend, daß die Macht der Götter sich nicht auf „rein ethische Einwirkung" beschränken läßt, und dazu können wir das zum Belege einer solchen aus der Antigone angeführte Beispiel für nichts weniger als glücklich gewählt halten. Das θεήλατον ἔργον dort in den Worten des Chors V. 278 ist nämlich nicht eine That der Antigone, wozu die Gottheit sie veranlaßt oder angetrieben, sondern ein unmittelbar göttliches Werk oder ein Wunder. Das geht unstreitig hervor aus den Fragen des Kreon V. 284 — 288: πότερον (θεοί) — ἔκρυπτον αὐτόν; — ἢ (τοὺς κακοὺς) τιμῶντας εἰσορᾶς θεούς; — Läßt er dabei doch auch nicht den leisesten Argwohn verlauten, als sei Antigone die Thäterin, die da etwa vorschütze, auf göttliches Geheiß den Bruder bestattet zu haben, will vielmehr genau wissen, daß murrende Mißvergnügte durch Lohn die Wächter dazu gedungen; und würde sich doch der Chor, selbst innerlich widerstrebend den harten Maßregeln des Kreon, wohl gehütet haben, auf die ihm theure Königstochter den Verdacht des strengen Herrschers zu lenken. Vollends aber kommt es ihm ja — zum schlagenden Beweise, daß er auch nicht

von weitem auf eine That der Antigone verfallen — schier als ein göttliches Wunder (δαιμόνιον τέρας V. 376) vor, gerade sie als Schuldige ergriffen zu sehen. Wir bemerken gelegentlich nur noch, daß, wenn sich auch an den übrigen Stellen, wo Sophokles das Wort θεήλατος braucht (vergl. Ellendt's Lex. Soph.), die Angabe des Thomas Mag. λέγεται — ἀεὶ ἐπὶ κακοῦ bestätigt findet, die der Antigone davon nothwendig eine Ausnahme macht, und wir deshalb die Erklärung derselben verwerfen müssen, wie sie Ellendt durch den für absolut richtig geachteten Ausspruch des Atticisten verleitet vorbringt, wenn die heimliche Bestattung des Polyneikes von dem Chore für ein von der erzürnten Gottheit ausgegangenes Wunderzeichen (irato numine missum) gehalten sein soll. Dem mit der Härte des Bestattungsverbotes im Herzen nicht einverstandenen Chore konnte die für seinen schlichten Gehorsam unbegreifliche und darum von ihm der Einfachheit seines volksgläubigen Sinnes gemäß den Göttern unmittelbar zugeschriebene Nichtberücksichtigung desselben innerlich nur willkommen sein als Zeichen ihrer Gunst vielmehr gegen den Todten, an welchen die todesmuthige Schwester, was sie dem höheren göttlichen Gebote schuldet, schon abgetragen hat. Daß wir hiermit die Meinung des Chors vollkommen richtig treffen, bezeugt ganz unwiderleglich die unbestrittene Entgegnung des Kreon, der ihn des Unverstandes bezichtigt, insofern er sage (λέγων), die Götter trügen Fürsorge für den, der gekommen, ihre Tempel und Weihgeschenke mit Feuer zu verwüsten, ihre Gesetze umzustürzen; ob sie denn die Schlechten ehrten ꝛc.

Ueber die bestimmte innerliche Beziehung des großen Wissens der Götter zu den Menschen (S. 10), des göttlichen Wissens und Wollens zum menschlichen Thun, so eng, daß sie damit erst zu „wahrhafter Providenz“ geworden und göttliches und menschliches Wesen „wunderbar in Eins zusammenflicht“, werden wir — vielleicht schon, weil Wunderbares dabei im Spiele? — nicht näher

aufgeklärt. Ob der erziehende Zweck über die Menschen verhängter Leiden nicht schon zum Theil in denen des Philoktetes ausgeprägt und einem Sophokles zum Bewußtsein gekommen, könnte fraglich scheinen, wenngleich der Dichter diesen Zweck an der mit dreifachem Erz umpanzerten Brust des Leidenden, ohne daß dadurch dem geordneten Laufe der Dinge Eintrag geschähe, scheitern läßt. — Den Unterschied zwischen δαίμονες und θεοί, wie es S. 4 versucht wird ihn festzustellen, können wir schlechthin nicht für stichhaltig gelten lassen. Sophokles braucht beide Ausdrücke mannigfach in ganz gleicher Bedeutung. Wir beziehen uns auf die obigen δαιμόνων und θεῶν νόμοι, auf die sogleich S. 12 angezogenen Verse Ai. 133, Trach. 280, auf Philoktetes V. 447. 452, auf S. 14, wo wir das „Weiterreichende" der δαίμονες in Abrede stellen, und verweisen auf Nägelsbach, der a. a. O. 2, 10 manches befriedigend entwickelt. Im Allgemeinen will es uns bedünken, als ob man immer noch zu viel damit umginge, unserm Dichter, in welchem ja das griechische Gottesbewußtsein sich zu einem der geläutertsten Gipfelpunkte vergeistigt hatte, und der sich damit bei öffentlicher Festfeier der Mannigfaltigkeit verkörpernder Vorstellungen des Volksglaubens anzubequemen gewohnt war, eine wills Gott methodische Sonderung mythologischer Phantasmen anzudichten; und das muß denn um so sicherer fehlschlagen, je weniger sich der Dichter nach Verschiedenheit des Orts an Gleichheit des Verfahrens bindet. — Was über die sogenannte „schöne Aeußerung" des Neoptolemos (Philoktetes V. 191 ff.) gesagt wird, befaßt sich mit der darin liegenden Schwierigkeit gar nicht und gewährt dem Philoktetes, insofern ihm die göttliche Hülfe in der Noth nur willkürlich ausbleibt, den Schein der Schuldlosigkeit. Gleichwohl soll er, da gegen den Frevler, der das Maß der Besonnenheit überschreite, der bittere Zorn der Götter gerichtet sei, und der Schuldige selbst dies sehr lebhaft fühle (S. 12 u. 13), sich V. 254 sehr elend und den Göttern verhaßt (πολλὰ μοχ-

θηρός, πικρὸς θεοῖς) nennen. Uns freilich scheint, wer in diesen Worten ein aus Schuldbewußtsein fließendes Schuldbekenntniß findet, nicht weniger als den ganzen Charakter des Philoktetes zu mißkennen. Zu tief durchdrungen von dem ihm angethanen Unrechte und zu erhartet in dem leidenschaftlichen Unmaße seiner Subjectivität ist dieser so weit davon entfernt, den ihn heimsuchenden Jammer als irgend wodurch verdient hinzunehmen, daß ihm vielmehr der Haß der Götter auch gegen ihn nur als ein Beweis zu anderen erscheinen kann von ihrem Widerwillen gegen das Rechte und Gute, dessentwegen er sie sogar als böse lästert (V. 452). Was indessen aus dem eigenen Gefühle des Philoktetes nicht hergenommen werden kann, dafür soll der Dichter durch den Gebrauch eines Ausdrucks einen gewissen Ersatz leisten. Indem nämlich jener sein Loos bejammert, wenn ihn, wie er fürchtet, nun auch Neoptolemos im Stich lasse, führt ihm der Chor zu Gemüthe, daß er ja selbst es sich zuziehe, wofern er aus freiem Entschlusse in seiner Verlassenheit zurückbleibe. Eine wie bunte Mannigfaltigkeit der Text der Verse 1095 — 1100 in allen neueren Ausgaben darbieten mag, die Wörter τύχη und δαίμων, womit wir es hier zu thun haben, lassen alle unangetastet, und da soll denn als „ausdrücklich unterschieden" ersteres ein wirklich verhängtes, letzteres ein in gewissem Maße verschuldetes Geschick sein. Setzen wir uns hierbei nun auch über das etwas Unangemessene des gewissen Maßes von Schuld, das dem Philoktetes zur Last fallen würde, hinweg, so sehen wir doch nicht wohl ab, worin überhaupt der ausdrückliche Unterschied zwischen einem wirklich verhängten und einem verschuldeten Geschicke möchte bestehen können, da ja auch letzteres von einem bereits geschickten oder wirklich verhängten, und zwar als Strafe verhängten Schicksale verstanden werden müßte. Ferner aber würde schwer zu begreifen sein, wie ein verschuldetes Verhängniß besser (λῴων) als ein unverschuldetes genannt werden könnte, und endlich erweist sich bei etwas sorg-

fältigerer Betrachtung der Stelle sofort, daß mit dem λῷων δαίμων gar kein Leidensgeschick des Philoktetes bezeichnet sei, sondern das gerade Gegentheil eines solchen, eine Befreiung von allen Uebeln seiner Lage, welches Glückes theilhaft zu werden bei ihm stehe, wenn er sich entschlösse, zur Besonnenheit zurückzukehren (φρονῆσαι) und mit vor Troja zu ziehen. So verschwände denn auch hier noch die Schuld desselben mit der Nichtigkeit eines Unterschiedes zwischen dem einheitlichen δαίμων und der τύχη (vergl. Nägelsbach 3, 9), und eben diese Nichtigkeit tritt, was wir noch nachträglich hinzufügen, auch da zu Tage, wo jener Dämon, „jedenfalls", so wird versichert, „mehr die abgeleitete als die primitive göttliche Kraft" bezeichnend, zwar die andern Götter, nicht aber „speciell den Zeus" soll bedeuten können, wie namentlich nicht am Schlusse des Philoktetes (V. 1468). Schon Gedike und mit ihm Buttmann und Wunder hatten dort das Richtige getroffen. Nur Hermann kam ihnen aus verleitenden Beweggründen mit dem aus Euripides Herakliden herbeigeholten, von Schneidewin schweigend zurückgewiesenen Aion in die Quere. Allen Zweifel zerstreuen die von Herakles verkündigten Διὸς βουλεύματα (V. 1415), und der πανδαμάτωρ findet wenigstens in πάντα κραίνων, κρατύνων, ἀνάσσων bei Sophokles seine Analogie. Für die Zusammenstellung mit der großen Moira berufen wir uns auf Nägelsbach 3, 5 u. 6, ohne jedoch in dem Ausdrucke der Beiordnung ein chronologisches Moment der begrifflich noch nicht erfolgten Unterordnung der Schicksalsgöttin unter die Machtvollkommenheit des Zeus einzuräumen.

Hatte sich nun bis hieher ein Anschein erhalten, als solle Philoktetes nicht für unberührt von Schuld ausgegeben werden, auch wenn es an dem überführenden Nachweise einer solchen immer noch mangelte, so werden wir S. 19 zu unserer nicht geringen Ueberraschung unterrichtet, daß Herakles dem Philoktetes (V. 1415) die Entschlüsse des Zeus verkünde, „da

es auch seine (des Philoktetes) Bestimmung sei, durch Mühen und Leiden unsterbliche Tugend zu bewähren." Und damit würde ihm denn ohne Umstände volle Unsträflichkeit zugesprochen. Eben dasselbe ist früher schon von anderen geschehen, und deshalb möchte es nur um so unabweislicher werden, was dazu berechtigen könnte, einer etwas näheren Beleuchtung zu unterwerfen. Es kommt dafür Alles auf die Art an, wie der als Bote des Zeus erscheinende Herakles sein eigenes Schicksal mit dem des Freundes zusammenstellt. Erklärte er ihre beiderseitige Bestimmung in der That für völlig gleich, so legte er damit ein unumstößliches Götterzeugniß ab für die Unschuld des Philoktetes. Allein dem ist nicht also. Er vergleicht das Loos des Freundes mit dem seinigen in einem etwas allgemeineren Sinne, nämlich bloß in Bezug auf einen erfreulichen Glückswechsel. Dieser ist an sich aber für beide ein verschiedener, für den Herakles ein Emporsteigen zu der Herrlichkeit unsterblicher Götter, für den Philoktetes ein ruhmreiches Leben. Daß die ἀϑάνατος ἀρετή, zu welcher der erstere gelangt war, hier unsterbliche oder göttliche Herrlichkeit sei, ergiebt sich auf das unwiderleglichste daraus, daß sie als ein Sichtbares in seiner Erscheinung sich offenbarte, worauf er hinweisen konnte mit dem ὥς πάρεσϑ' ὁρᾶν. Damit aber stellen sich in unmittelbarer Folge als verwerflich alle übrigen Erklärungen heraus, für welche dieser Punkt außer Augen gelassen, wie daß sie unvergänglichen Ruhm oder eine an sich unsterbliche Tugend, Vortrefflichkeit bedeute, zu unterscheiden von der Hermannschen excellentia, wodurch ein Herakles Unsterblichkeit und zwar der Götter erlangte. Wie nun der Ausgang der Mühsale beider ein verschiedener war, so weichen auch ihre Mühsale selber von einander ab, die des ersteren als unverschuldet ihm auferlegte Prüfungen, als schwierigste und gefahrvollste Kämpfe, in denen er seine höhere Natur zu erproben, zu bewähren hatte, die des letzteren als nicht unverdiente Leiden und schmerzlichste Entbehrungen. Πόνοι jedoch, oder πόνων

ἆθλα (Philoktetes V. 509) sind beide, und darin eben liegt wiederum der Vergleichspunkt, bei dessen Hervorhebung Herakles die Schuld des Freundes um so lieber auf sich beruhen lassen konnte, als er sie nunmehr für abgebüßt halten durfte. War doch die Zeit gekommen, wo des Philoktetes starrer Eigenwille gebrochen, seine Wunde geheilt, sein in der Dunkelheit hülflosen Elendes verkümmerndes Leben mit dem glänzendsten Siegesruhme gekrönt und verherrlicht werden sollte. Und in dieser Umgestaltung, wie sie auch ihm zu widerfahren bestimmt war, ohne sich auf die eine nur zuerst erwähnte, weil dem Griechen persönlich schätzenswürdigste Seite, die des Ruhmes, zu beschränken, giebt sich seine mit dem Freunde vergleichbare Aehnlichkeit näher kund. Buttmann erkannte richtig die Beziehung des τοῦτο παθεῖν auf den nächstfolgenden Vers, erklärte es aber wie in der vollen Kraft des ταὐτό fälschlich von der Unsterblichkeit des Herakles, während es doch nur von dem Theilhaftwerden einer ähnlichen Schicksalswandlung des Leids in Freude zu verstehen ist. Damit indessen können wir uns von der ganzen Stelle nicht schon lossagen, noch ehe wir über die Bergksche Textänderung δείξω für λέξω in den Worten σοὶ τὰς ἐμὰς λέξω τύχας gelegentlich unsre Mißbilligung ausgesprochen. Schneidewin, der sie aufgenommen, meint, die Vulgate könnte nur stehen, wenn Herakles wirklich eine Schilderung seiner τύχαι gäbe. Wir entgegnen, daß er eine solche allerdings gibt, von seinen πόνοι freilich, die auch für ihn, wie für den Philoktetes, zu den τύχαι ἐκ θεῶν δοθεῖσαι (Philoktetes V. 1316) gehörten, nur in allgemeiner Erwähnung ihrer großen Zahl (ὅσους für ὅτι τοσούτους), da sie ja in ihrer Menge, wie ebenso in ihrer Beschaffenheit dem Freunde hinlänglich bekannt waren, von der schließlichen diesem noch unbekannten τύχη der Aufnahme unter die Götter sodann zwar auch nur mit wenigen, aber vollkommen kennzeichnenden, inhaltschweren Ausdrücken, ergänzt gleichsam noch durch Hinweisung auf den Augenschein. Zu Ausführlicherem war hier schlechterdings

der Ort nicht. Und dazu lasse man doch nicht unerwogen, wie wunderlich es sich machen würde, wenn der Gott, nachdem er so eben nur aufgefordert, auf seine Worte zu hören (— ἐμῶν μύθων ἐπάκουσον), fortführe: Zuerst will ich dir — nicht sagen, sondern zeigen — nicht etwa dem Verstande, sondern dem Auge, welches letztere denn gar noch um so überflüssiger wird, als es da, wo sich wirklich etwas dem Anblicke darstellt, seine Bezeichnung findet in dem ὡς πάρεσθ' ὁρᾶν.

Nach dieser Erörterung der Gesichtspunkte, von welchen Herakles bei dem Vergleiche des Philoktetes mit sich ausgeht, möchte somit die in Rede stehende für eine rechtsbeständige Bezeugung der Unschuld des letzteren sich nicht ausbeuten lassen. Wie dann „in dem griechischen Religionsgefühle auch der Zeus selbst seinen geschichtlichen Ursprung und zeitlichen Anfangspunkt gehabt haben" und es demselben „Bedürfniß" gewesen sein soll, „noch etwas zu haben, was darüber hinaus reichte" ꝛc., bleibt uns unverständlich. Wir wissen aber (vergl. oben), daß in dem ausgebildeten Gottesbewußtsein eines Sophokles Zeus als höchstes Wesen zugleich ein anfangloses, seine Herrschaft eine ewige war, und keine mythische Nebenfigur seine unumschränkte Autonomie beeinträchtigte, auch die Dike (S. 49) nicht, die ja nur als personificirter Begriff von Recht oder Gerechtigkeit den Gesetzen des Zeus für Ober- und Unterwelt beiwohnt (als ξύνεδρος Oed. a. Kol. 1382, nicht Hüterin, custos, wie Hermann will, und ξύνοικος auch τῶν κάτω θεῶν Antig. 751). Die geistige Individualität freilich spricht Hegel (Aesthet. 2 S. 49) mit Recht ihr ab, wie andern ähnlichen Gewalten, der Nemesis ꝛc. Sie wirkt aber darum nicht „mehr oder weniger nur in näherem Bezuge auf das im Natürlichen Nothwendige und Wesentliche," oder gehört, wie Vischer es ausdrückt, Aesthet. 2 S. 451, „zu den finstern Mächten des besiegten Götterreiches, den Kindern der alten Nacht." Vielmehr läßt der Dichter den Chor auch ihren

erhabenen, also der Unterwelt nicht ausschließlich angehörigen Thron preisen, gegen den Antigone hart verstoßen (V. 854), läßt in einem Fragment (11 Dind.) ein heiliges Licht von der Göttin ausstrahlen und schmückt sie selbst mit einem goldenen, d. i. hellleuchtenden Auge.

Wir lassen indessen mancherlei mythologische Einzelheit an ihren Ort gestellt sein und kommen zu einem Ausspruche, der sogleich durch Mangel an scharfer Bestimmtheit des Gedankens nachtheiligen Einfluß übt auf wichtigeres Allgemeine. „Die antike Auffassung", heißt es S. 50, „hat überhaupt etwas Dualistisches", und um dies zu belegen, werden sofort Gegensätze, wie des Lichtes und der Finsterniß, des Lebens und des Todes angeführt. Man sieht, es kann diese Behauptung nur von einem eigenthümlichen Mißverständnisse des Sprachgebrauches ausgehen, wonach jede Art von Gegensatz, ja am Ende gar jede Unterscheidung eines Dinges von einem anderen einen Dualismus bilde. Dabei hat unser Verfasser sich nicht irren lassen durch Vischer's „objective Lebensform der Völker des Alterthums", deren Geist sich in unmittelbarer Einheit mit der Natur bewegt auf einer Stufe „naturwüchsiger Entwickelung, welche den Bruch zwischen dem Inneren und Aeußeren ausschließt," noch durch dessen orientalischen „Dualismus, der sich zum schönen Ebenmaße im Volke der Griechen beruhigt." Vielmehr kommt ihm sogleich wieder ein anderer „scharfer Gegensatz" zum Vorschein, und zwar hier nicht ohne wirklich dualistische Färbung, nämlich zwischen dem allgemeinen objectiven Gesetze und der individuellen Selbstbestimmung des Menschen in seiner Lust und Leidenschaft, „innerhalb welcher der Mensch zwar seine volle Berechtigung, seine Freiheit habe, aber zugleich auch dem Walten jener (der allgemein gesetzlichen?) Gerechtigkeit völlig freie Macht über sich gewähren müsse." Diese Gerechtigkeit nun sei eine abstracte, sie sei die ideelle Vertreterin dessen, was sein solle, im Gegensatze gegen das, was ist. Muthmaßt man freilich sogleich, wie eine solche Gerechtigkeit, insonderheit sofern sie sich in der

Tragödie bethätigt, näher zu benennen sein möchte, so erfahren wir dennoch S. 54, nachdem vorher noch gesagt, wie die „schon für das früheste Alterthum so wichtige Frage nach dem metaphysischen Ursprunge des Bösen in die Erwägung hineingezogen werden mußte“, daß gerade bei der Allgemeinheit und Stärke der dem göttlichen Willen entgegenstehenden Neigung „der individuellen Selbständigkeit gegenüber die Einwirkung einer höheren Macht eintreten mußte, die wir als Schicksal bei unserem Dichter in die engste Wechselwirkung mit der menschlichen Freiheit gesetzt sehen.“ Wir lassen Anderes hier absichtlich bei Seite, um nicht durch mehr Nebensächliches das Unhaltbare der Sache an sich ohne Noth zu häufen. Durchdrungen von der nothwendigen, weil vernünftigen Einheit der sittlichen Mächte, der Gesetze des individuellen Handelns, wie einer ewigen Weltregierung, halten wir die Hegelsche Forderung, der dramatische Dichter habe am tiefsten die Einsicht in das Wesen beider zu gewinnen, für unbedingt begründet und meinen, in dem Erfüllen dieser Forderung stehe ein Sophokles unübertroffen da. Der Handelnde setzt sich für seine sittliche Thätigkeit selbstgewählte Zwecke, hat mithin Freiheit, und diese Freiheit wiederum trägt eine Berechtigung in sich, die zum Unrecht oder zur Schuld umschlägt, wenn sie ihre Relativität für eine einseitige, durch den Charakter mehr oder minder lebhaft verfolgte Richtung im Conflict mit der Allgemeinheit eines absoluten Waltens durchzusetzen bestrebt ist. Unser Verfasser aber sieht bei Sophokles die Schicksalsmacht, obwohl als höhere, in engster Wechselwirkung mit der menschlichen Freiheit stehen und stellt damit, was bei Gelegenheit eines ähnlichen Verfahrens schon einmal gerügt worden, beide wesentlich gleich. Spricht doch auch für solche Gleichheit die voraufgegangene „volle Berechtigung“ des Menschen innerhalb seiner Selbstbestimmung, was denn gerade für „Lust und Leidenschaft“ sein besonderes Bedenken haben möchte, und die „völlig freie“ Macht der Gerechtigkeit

über den gleichwohl vollberechtigten Menschen. Wie der Verfasser ferner sein „allgemeines objectives Gesetz", an welches diese Gerechtigkeit doch die Ausübung ihrer völlig freien Macht wird binden sollen, gedenken mag in Einklang zu bringen mit der grell widersprechenden abstracten oder ideellen Natur desselben, müssen wir, da die Möglichkeit eines Uebereinstimmens über unsere Vorstellung hinausgeht, gänzlich ihm selbst anheim geben. Nur unterdrücken wir nicht eine Hindeutung darauf, wie übel die Welt in ihrer Wirklichkeit berathen sein möchte bei einer nur in der Region des Abstracten schwebenden Weltregierung, ob er gleich hinterher selbst von der Nothwendigkeit eines Ueberganges der freilich bloß „in der Vorstellung" einmal festgesetzten und „in dem höheren Gebiete des Lebens" waltenden Ordnungen in dem Kreise des menschlichen Handelns redet. Wir beruhigen uns indessen mit dem Troste, daß eine Regierung, die lediglich als ideelle Vertreterin dessen, was sein soll, gegenüber dem, was ist, sich aufzurichten versucht, als unwirklich leeres Schattenbild in keinerlei Lebenssphäre einzugreifen und überhaupt keinen Bestand zu gewinnen vermag. Denn einen solchen möchte ihr auch die Frage nach dem metaphysischen Ursprunge des Bösen nicht verleihen können, die schon für das frühste Alterthum — wir wissen bei dem unschwer erklärlichen Wegfalle jeder Gewähr eines Zeugnisses nicht, wie weit wir diese anscheinend unvordenkliche Zeit in's Blaue hinein zu rücken haben — so wichtig gewesen sein soll. Was Aeschylos für die Quelle des Bösen gehalten, die dem göttlichen Willen widerstrebende Neigung im Menschen, fließt, denken wir, einfacher und natürlicher aus des Dichters Frömmigkeit, als aus zuvor angestellter metaphysischer Untersuchung über den Ursprung des Fraglichen, einer Untersuchung, wie sie kaum so in späterer griechischer Philosophie Platz gefunden haben dürfte. Wir möchten, um dies beiläufig nicht ganz unbegründet zu lassen, auf Entwickelungen Vischer's verweisen, denen zufolge das Leben der

Griechen die eigentliche Gestalt des Bösen nicht zeigte, und bei diesem Volke des schönen Maßes an die Stelle des Bösen zunächst das Ungeordnete, Ungemessene trat ꝛc. (Aesthet. § 435 vergl. mit § 349). Ist nun aber bei unserem Verfasser S. 57 (den Nachweis bleibt er schuldig) der Sophokleischen Vorstellung das Böse keine Abstraction, sondern ein Wirkliches, wodurch die sittliche Natur verletzt wird (auch wenn wir statt der Natur die sonst gebrauchte „Welt" setzen, klärt sich uns nicht auf, worin die Verletzung bestehe); so verliert die gerechte Weltregierung als eine abstracte bei ihm alle Gewalt über dasselbe, ja es soll endlich, nachdem kurz vorher S. 56 noch „eine Einwirkung von Seiten der höheren Ordnungen" auf menschliche Umstände und Verhältnisse festgehalten worden, S. 57 ausdrücklich so viel mit Klarheit erhellen, daß das Schicksal in keiner Weise als eine höhere über den Menschen gebietende Macht erscheine. Was nach allem diesem denn überhaupt aus dem Schicksale bei Sophokles mag werden sollen, ob es nicht am Ende wol gar alles Bestehen mag einbüßen müssen, lassen wir gänzlich dahingestellt sein. Auf letzteren Fall scheint die Aeußerung S. 54 einigermaßen vorzubereiten, daß „das selbständige Auftreten des Schicksals in persönlicher oder göttlicher Haltung nicht eben sehr erheblich sein müsse."

Wie fest es nun aber in unserer Absicht liegen mag, an allerlei Punkten der „Sophokleischen Theologie und Ethik", was sonst auch darüber zu sagen wäre, schweigend vorüberzugehen, so weit sie nicht etwa mit den Zwecken der eigenen Schrift in nähere Berührung treten, bei den secundär genannten sittlichen Mächten indeß, und zwar namentlich bei der Vergeltung S. 57 sehen wir uns genöthigt wieder ein wenig länger stehen zu bleiben. Das Böse, heißt es hier, räche eben so wohl sich selbst, als es gerächt werde. Die dieses bezeichnenden Eigenschaften oder Wirkungen, die eben darum bald mehr, bald minder selbständig, ja persönlich gefaßt erscheinen, seien νέμεσις und φθόνος, zwar

wesentlich verschieden (wie man zu einigem Verständnisse wird annehmen müssen, je nachdem eine Selbstrache durch letzteren, ein Gerächtwerden durch erstere sich vollstrecke), aber doch „natürlich“ an gar manchen Stellen sich nahe berührend oder gänzlich zusammenfallend. Den deutlichsten Beweis davon (von solchem Zusammenfallen) findet der Verfasser in El. 1466—1467. Daß er an dieser Stelle die von Brunck und Wunder als allein angemessen gepriesene Conjectur Tyrwhitt's εὖ πεπτωκός der völlig anstoßlosen Vulgate οὐ πεπτωκός vorzieht, thut nichts zur Sache. Auf die Bedeutung des φθόνος (denn die der Nemesis kann hier mehr aus dem Spiele bleiben) hat das keinen Einfluß. Sollen nun beide unter den sittlichen Mächten zweiten Ranges ihren Platz einnehmen, so wird damit, denkt man, wie der Nemesis, auch dem φθόνος göttliche Art zugebilligt. Man täuscht sich. Denn zu unserem großen Erstaunen soll Aegisthos in den Versen der Elektra die Erscheinung der noch unenthüllten Leiche, welche er für die des Orestes hält, eine zum Glück ausgefallene nennen, aber ἄνευ φθόνου, d. h. „wenn sie ohne Neid, ohne böse Absicht mißgünstiger oder übelwollender M e n s c h e n sei.“ Und eine solche Auffassung wiederholt sich denn in den ausdrücklichsten Bestätigungen, wie: „der φθόνος gehört wesentlich den M e n s c h e n an;“ auch dem T o d t e n, der über die Leidenschaft des φθόνος hinaus ist, kann die Nemesis beigelegt werden, El. 792; in eigenthümlicher Personification erscheint der φθόνος in dem Munde des Philoktetes (776 flg.) als eine Macht, die Neoptolemos beim Empfange des Herakleischen Bogens anbeten soll rc. „Gewiß war gerade hier der φθόνος an seiner rechten Stelle, weil die mit jenem Besitze verbundenen Leiden nach seiner (des Philoktetes) Vorstellung eben aus der Leidenschaft und dem Neide der M e n s c h e n hervorgegangen sind. Beide aber, die Nemesis sowohl wie der φθόνος in dieser ihrer rächenden Natur, beruhen auf dem unverbrüchlichen Gesetze d e r W i e d e r v e r g e l t u n g, das die ganze An-

schauung des Dichters durchdringt, und für das eine bestimmte Ordnung vorgezeichnet ist."

Und damit wäre denn die im höchsten Grade befremdliche Ansicht des Verfassers von dem Wesen des φθόνος ebenso vollständig dargelegt, als unentstellt, weil es durchgängig mit seinen eigenen Worten geschehen. Sie hat allerdings die Auszeichnung der Neuheit sowohl, als der Einzigkeit, dabei aber zugleich so durchweg nicht weniger als Alles wider sich, daß man für die Aufzählung auch nur des gewichtigeren Einzelnen in Verlegenheit gerathen könnte, wo damit anzufangen, wo zu enden. Zuvörderst bemerken wir, daß er sich nicht etwa einen Mißgriff zu Schulden kommen läßt in der so gäng und geben Bedeutung des in Rede stehenden Wortes. Nur wenn er den Neid nicht Untugend, sondern Leidenschaft nennt, möchte man psychologisch mit ihm zu rechten haben. Um vieles schlimmer indeß ist es, daß seines Bedünkens der Neid durch Böses erregt und den rächenden oder vergeltenden Mächten beigezählt wird. Das Böse könnte doch unter allen Umständen Jemand höchstens nur mittelbar mißgönnen, insoweit durch dasselbe ein äußeres Scheinglück hervorgebracht worden; mit der strafenden Vergeltung aber gerathen wir so eigentlich ganz in's Stocken, und dabei hilft uns seine Erklärung der von ihm selbst als Belege angeführten Beispiele auch nicht um ein Haar breit weiter. In der Elektra versucht er den Neid durch böse Absicht übelwollender Menschen auszudeuten. Wir müssen leugnen, daß mit dem Neide zugleich eine böse Absicht gegeben sei, und wüßten nicht, worauf sie hier von so ganz unbestimmten Leuten gerichtet sein sollte, geschweige daß der wirkliche Anblick der Leiche des Orestes schon die Kraft besessen haben würde, den Aegisthos darüber zu beruhigen. Im Philoktetes aber muß es in besondere Verwunderung setzen, daß ihn der nur von der Anbetung eines göttlichen Wesens gebrauchte Ausdruck προσκυνεῖν, den er selbst richtig überträgt, bei seinem mensch-

lichen Neide nicht stutzig gemacht hat. Diesen findet er jedoch gerade hier an seiner Stelle, weil nach der Vorstellung des Philoktetes die mit dem Besitze des Herakleischen Bogens verbundenen Leiden „eben aus der Leidenschaft und dem Neide — ein Hendiadys? — der Menschen hervorgegangen.“ Wir fragen, wo doch eine solche Vorstellung auch nur mit Einer Silbe sich verlauten lasse. Da, wo Philoktetes selbst von seiner Aussetzung auf der Insel und den ihm dadurch bereiteten Leiden erzählt V. 254 flg., sagt er, sie sei verrucht und schmachvoll bewerkstelligt, aber nicht „aus Neid“; Odysseus giebt als Grund der Aussetzung, die ihm aufgetragen gewesen, das wilde Mißgeschrei über den Fußschmerz an, womit Philoktetes eine ruhige Darbringung sowohl von Trank- als Brandopfern unmöglich gemacht, V. 8 flg., und Neoptolemos meint in jenen Leiden eine göttliche Fügung zu erblicken V. 195 flg., wie denn auch Herakles auf ein höheres Verhängniß darin ausdrücklich hinweist V. 1421, und nur sein Wissen um ein solches das Paßliche der Vergleichung seines Schicksals mit dem des Freundes verbürgen konnte.

So sehen wir demnach das überraschend Neue des scheinbaren Aufschlusses über die Ursache der Leiden des als schuldlos vorausgesetzten Philoktetes durch die erwiesene völlige Grundlosigkeit desselben reichlich überwogen, ohne noch in Anschlag gebracht zu haben, wie denn doch, auch von unwandelbaren Rathschlüssen der Götter abgesehen, der an sich eben nicht fern liegende Gedanke an die den Griechen bekannte, ihrer Sache so zuträgliche Kraft des Herakleischen Bogens die Empfindung des Neides erstickt haben möchte. Man muß es darum ohne alles Bedenken mit den Auslegern halten, die ausnahmslos in der Stelle des Philoktetes den persönlich gewordenen Götterneid erkennen. Ueber diesen haben wir uns schon oben erklärt und fügen hier nur hinzu, daß ebenso, wie später ein Platon und Aristoteles (vergl. Plat. Phädr. 247 flg. Tim. 29 E. Aristot. Metaph. 1, 2), auch Sophokles ihn von dem

Kreise seines geläuterten und „die ganze Anschauung des Dichters durchdringenden" Gottesbewußtseins ausschließen mußte.

Was über den Fluch gesagt wird S. 58 flg., erhält in mancher Hinsicht seine Berichtigung und Ergänzung durch Nägelsbach 6, 16. Wir nehmen ihn mit diesem für ein Gebet, das die Götter erhören, sofern ihre Gerechtigkeit darin angerufen wird. Darf aber nicht allein, sondern muß selbst die Rache herabgefleht werden, so können wir keinenfalls „eine leise Hindeutung auf das sündliche Wesen des Fluches" im Sophokles zugeben; wie wir denn mit solchem Wesen wiederum unvermögend sind zu vereinigen, daß „die heilige Liebe", wenn auch nur für sich selbst, das Recht haben soll, „den Fluch in aller Schärfe über die Sünde auszusprechen." Der Anstrich des Christlichen hierin verschwindet vor dem Strahlenglanze jener Urpredigt, die den Fluch in Segen verwandelt. Nennen sich nun aber schon bei Aeschylos (in den Eumeniden) die Erinyen selbst auch Flüche (Ἀραί), so fließt damit Fluch und Strafe zur Einerleiheit ineinander, wie denn weiter auch diese mit der Vergeltung insofern nicht auseinander zu halten, als nach alterthümlichen Rechtszuständen die Strafe nur Gleiches mit Gleichem erwidert. Dagegen aber, daß Erinyen und Eumeniden nach S. 61 „genau von einander unterschieden werden müssen," wenn auch vielleicht nur als überwiegend noch „abstracte Erscheinung" und „ganze Objectivität" (?) nach S. 63, streitet auf das unwiderleglichste der Umstand, daß dies nur verschiedene Namen der nämlichen Persönlichkeiten sind, wofür ja kein geringerer Gewährsmann als Aeschylos, wir hoffen, unverwerfliche Bürgschaft leistet. In seinen Eumeniden besänftigt Athene die wegen Lossprechung des Orestes zürnenden Rachegeister in dem Maße, daß sie aus feindlich gesinnten der Stadt Athen und ihren Bürgern wohlwollend (εὔφρονες) werden, sie segnen, Tempel und Mitwohnerschaft sich gefallen lassen, und die Göttin sie, die Erinyen, in Eumeniden umnamt, letzteres freilich nur an

einer lückenhaften und mit dieser Umnamung ausgefüllten Stelle, wie G. Hermann (Opusc. VI p. II S. 117 flg.) gegen K. O. Müller siegreich darthut. Und dafür giebt denn auch, worauf es uns hier besonders ankommt, Sophokles im Oedipus a. Kol. V. 42—43 eine kaum verkennbare Bestätigung.

Mit anderen Aeußerungen des Verfassers in der Nähe will es uns weniger gelingen, einigermaßen in's Reine zu kommen, wie mit dem abermaligen „Wechselverhältnisse zwischen dem menschlichen Herzen und seiner sittlichen Selbstbestimmung.“ Desgleichen wissen wir damit nicht fertig zu werden, daß einer Schuld gegenüber das Gefühl sich verhalten soll „zuerst in einem erregten, dann bei wachsender Klarheit der eigenen strafenden Anschauung — des strafenden Schuldbewußtseins oder des bösen Gewissens? — und bei fortgesetzter Dauer des dadurch entstandenen inneren Leidens in einem allgemach wieder versöhnten oder beruhigten Zustande.“ Denn danach erfolgte ja, wofern das Gefühl nur nicht zu bald die Geduld verlöre, sogar bei immer klarerem Schuldbewußtsein, wenn wir ein solches annehmen dürfen, die Beruhigung der Versöhnung ohne besonderes Zuthun ganz von selber, und könnte hinterher S. 67 nicht mehr die Rede sein von einer Pflicht der Sühne, oder einem „Bestehenbleiben des alten Gesetzes der Sühnung und Reinigung für die die Götter verletzende Schuld.“ Verstehen wir aber nun nicht so recht, wie sich aus der Objectivirung der angegebenen „Erscheinung des Gemüthslebens“ der Cultus der zürnenden Erinyen und der versöhnten Eumeniden gebildet haben könne, so scheint doch so viel einzuleuchten, daß derselbe sich vollkommen überflüssig mache, wenn nichts Anderes dadurch zu erreichen stand, als was sich auch ohne Opfer und Gebet wie ungerufen einstellte; und mit Götterdiensten so für und wider nichts vorzugehen, war wol eben der Griechen Sache nicht. Wir müssen um so ernstlicher bedauern, daß uns gerade hier nicht ein volles Licht aufgehen will, wo der wahre Cardinalpunkt, um welchen

es sich, nur mit besonderer Beziehung, in der ganzen Schrift handelt, zur Sprache gebracht wird. Wir hören nämlich, daß der bezeichnete Cultus bei den (griechischen) Tragikern seine vorzugsweise Pflege und weitere dichterische Ausbildung gewonnen habe, „eben weil auf diesem Gebiete die anziehendste Seite des menschlichen Thuns und Treibens — das eigentlich Tragische der menschlichen Natur — sich bewegt.“ Nach den schlichten Regeln der logisch und somit sprachlich richtigen Auslegung kann „dieses“ Gebiet nur auf den zuletzt genannten Cultus der Erinyen und Eumeniden hinweisen sollen. Den aber haben wir für ganz überflüssig, für grund- und zwecklos erklären müssen, wenn die Erinyen wie die Eumeniden nur Gemüthserscheinungen darstellten, jene einer gewissen durch das Gefühl von Schuld hervorgerufenen Erregtheit, die ja doch von äußerlich verhängter Strafe nicht unterhalten noch gesteigert, sich selbst überlassen allmählich in den Zustand der Beruhigung zurückkehrt, diese einer gewissen Versöhnung, die sich innerlich herstellt, ohne einer geflissentlichen Sühne der Eumeniden nach außen zu bedürfen. Wie könnte doch hier überhaupt nur ein, was in dem Ausdrucke gegeben ist, äußeren Richtungen zugewandtes menschliches Thun und Treiben, geschweige die anziehendste Seite desselben sich bewegen? Aber zugegeben, daß dem mehrerwähnten Cultus die Griechen nach Art und Weise ihrer, nicht des Verfassers, Auffassung von dem Gegenstande der Verehrung eine besondere Thätigkeit gewidmet, wie kann doch für diese, ja für ein Thun und Treiben überhaupt das eigentlich Tragische der allgemein menschlichen Natur sich in Bewegung setzen? Der Verfasser, meinen wir, müßte auch an seinem Theile dies wenigstens mit uns leugnen, da ja auch der Schein des Tragischen bei ihm, eine herbeigeführte Schuld und das dadurch entstandene innere Leiden, ohne irgend eine dafür sich regende Thätigkeit mit der Zeit verschwindet, ja in Beruhigung oder Versöhnung, mithin in Wohlgefallen sich auflöst. Vermag nun aber

das eigentlich Tragische des Verfassers innerhalb der Sphäre des fraglichen Cultus sich nicht so ausschließlich zu behaupten, so erspart uns das mit dem der Ursache gleichzeitige Hinwegfallen der Wirkung fast die Mühe, eine besondere Pflege und Ausbildung jenes Cultus bei den Tragikern in Abrede zu stellen. Statt uns dabei ohne Gewinn für die Sache unseres Dichters länger aufzuhalten, führen wir nur in der Kürze an, wie weit es der Verfasser mit seiner Erinys am Ende noch bringt. Sie sei, lesen wir S. 61, im Wesentlichen die Macht des strafenden Gewissens. Das mahnende und strafende Gewissen aber, nach jener in bitterer Wahrheit am natürlichen Menschen aller Zeiten uns entgegentretenden Erscheinung, anstatt in die Reue und die Besserung hineinzutreiben, verführe zu neuer Schuld, zu neuen Ausbrüchen der Leidenschaft. Es sei also die innerste Natur der Sünde, die sich darin spiegele, mit der ganzen Furchtbarkeit ihrer Gewalt und mit dem finstern Einflusse ihrer tief dämonischen Art (S. 62). Wir verlieren keine Zeit, den Verfasser, ob er sich gleich durch Berufung auf universalgeschichtliche Erfahrung dagegen gesichert wähnt, eines ebenso starken, als, wie uns dünkt, handgreiflichen Irrthums zu zeihen, wenn er dem Gewissen selbst zur Last legt, was doch offenbar, sofern überhaupt von einem solchen als innerer Mahnung des Sittlichrechten die Rede sein soll, nur Schuld des Nichtachtens auf dessen Stimme ist, während das Ohr verführerischen Einflüsterungen von anderswoher offen steht. Spiegelt sich nun aber einmal in dem strafenden und gleichwohl zu neuer Schuld verführenden Gewissen die innerste Natur der Sünde — wir lassen uns hier auf deren Erörterung nicht näher ein —, so trägt es ein Abbild derselben als sein Wesentliches, seine Substanz in sich, und da diese Substanz wiederum in der Erinys Persönlichkeit gewinnt, so verfällt der Erinyencultus in einen Dienst der Sünde, und das in diesem Dienste sich bewegende eigentlich Tragische wird zu etwas eigentlich Sündhaftem. Wir stellen dem Leser gern selbst

den Versuch anheim, sich mit diesem ein wenig überraschenden Endergebnisse, wie es eben gehen will, abzufinden, und wenden uns ohne Verzug zu der 1855 erschienenen zweiten Hälfte der Schrift.

Zum Beweise, wie ernstlich wir beflissen sind, der selbstauferlegten Pflicht billiger Kürze nachzukommen, wird es dienen, daß wir ohne mehr als ein bloßes Bedenken zu äußern über die Anordnung des Ganzen, wonach Abschnitt 1 das religiöse Element, Abschnitt 2 schon die Verbindung des Religiösen und Sittlichen und Abschnitt 3 erst das sittliche Element besonders behandelt, auch über die beiden ersten Theile des letzten Abschnittes mit Stillschweigen hinweggehen und sogleich den Menschen „in seiner sittlichen Selbstbestimmung" einer etwas genaueren Betrachtung unterziehen. Hier gelangt denn zunächst das sittliche Princip zur Verhandlung. Wir sind einverstanden damit, daß der Dichter ein solches nicht ausspreche, nicht aussprechen könne, stimmen aber in den Gründen dafür mit dem Verfasser nicht so ganz überein. Auch halten wir unsere Negative strenger, als er, aufrecht. Er nämlich gesteht noch eine freilich „dringendste Nöthigung" zu, der sich fügend der Dichter dürfe, „was ihm als das höchste und wahrste Ziel vorschwebt" — sein sittliches Princip? das ihm aber, obgleich das w a h r s t e, doch nur v o r s c h w e b t? — „den dargestellten Helden in den Mund legen oder es ihnen als Motiv ihrer Handlungen unterschieben." Wir unseres Theils halten dafür, daß der wahre Tragiker als freier Selbstschöpfer seiner Werke dergleichen Nöthigung wird gar nicht an sich kommen lassen, wohl wissend, daß der belebende Geist, den er dem Ganzen seiner Schöpfungen einzuhauchen befähigt ist, durch die Personen seiner Dramen sich kundzugeben und den Werkmeister selbst in Ueberzeugungen und Beweggründen auch ohne buchstäblichen, gleichsam doctrinellen Ausdruck dafür und ohne Unterschieben zu vertreten hat. Es gebricht uns indessen nicht an einem, wir denken wol

noch triftigeren Grunde für jenes Nichtaussprechen, nämlich den, daß nichts dergleichen auszusprechen da war. Unser Dichter kennt, wie wir schon oben bemerkt, kein Sittliches in seiner Trennung vom Religiösen, und dem Verfasser gelingt es so wenig, ein solches in seiner Gesondertheit auch nur für die Betrachtung festzuhalten, daß er, was sich alsobald zeigen wird, wie unwillkürlich in das Gebiet des Religiösen hineingeräth. Wir gedenken zuvor nur noch einer Aeußerung über den Chor, daß der Dichter nicht einmal diesem, ohne der geschichtlichen Wahrheit Abbruch zu thun, seine eigene Ueberzeugung immer und unbedingt habe in den Mund legen können. Bei dem auch hier obwaltenden Mangel an klarer Präcision des Ausdrucks, einem leider fast durchgängigen Gebrechen der Darstellung des Verfassers, wissen wir zwar nicht mit Sicherheit, in welcher Beziehung die geschichtliche Wahrheit, der bald folgenden tieferen gegenüber, zum Chor stehen solle. Schimmerte uns aber richtig daraus etwas entgegen von geschichtlicher Treue, woran er, d. h. den Forderungen von Zeit und Umständen entsprechend, zu halten, so würde er darin wenigstens den übrigen Personen einer Tragödie nicht mit Unrecht gleichgestellt. Nur bliebe dunkel, in wiefern sich seiner der Dichter in noch höherem Grade zum Dolmetscher des eigenen Innern bedienen könnte. Eine und dieselbe Gesinnung aber kann von verschiedenem Standpunkte aus betrachtet nicht verschieden sein, sondern bloß verschieden scheinen, und gerade dies erweist sich an den beiden Ausdrücken εὐσεβεῖν und σωφρονεῖν als zwei Seiten oder Richtungen der nämlichen Gesinnung bezeichnend und sich gegenseitig bedingend. Vergl. Nägelsbach 5, 23.

„Zunächst“ dann meint der Verfasser den Ausdruck „des Gesetzes“ beim Sophokles suchen zu müssen. Man erfährt eben so wenig, warum zunächst, als worüber das so ganz unbestimmte Gesetz werde lauten sollen. Vermuthen freilich darf man, es werde dies wol ein Sittengesetz, ja gar das oberste Sittengesetz

oder das sittliche Princip selbst sein. Wie dem aber auch sein mag, er kommt auf das „nur dunkle“ Gesetz des *Gewissens*, und dieses ist ihm „allerdings die *Quelle* jener ewigen, *göttlichen* Gesetze“, von denen schon oben die Rede war. Damit befindet er sich denn unzweifelhaft wieder auf religiösem Boden, von wo er uns kund thut, daß jene Gesetze „doch auch entschieden über das *einfache* Gewissensgesetz *hinausragen* und über Allem eine unverbrüchliche *höhere Ordnung anerkennen*, ohne welche nichts Bestand hat.“ Solche Kundgebungen würden uns noch stärker überraschen, wenn wir nicht bereits an Aehnliches gewöhnt wären. Den Keim aber, welchem die hier mitgetheilten Unstatthaftigkeiten, wofür wir das Angeführte halten müssen, hauptsächlich entsprießen, glauben wir in der unzutreffenden Vorstellung von dem Wesen des Gewissens wahrzunehmen. Wir vervollständigen dieselbe noch durch das Nächstfolgende, wo es heißt, Sophokles kenne allerdings auch die *Macht* des Gewissens, wenn dieselbe auch nicht auf dem allgemeinen *Bewußtsein* der menschlichen *Sündhaftigkeit*, sondern vielmehr auf dem speciellen Gefühle der *Schuld* beruhe. Es sei keine *propädeutische*, vorausbestimmende Macht, sondern eine conscientia facti.“ Nun bedenke man: die Macht des Gewissens, d. h. das Wesen desselben, wodurch es etwas vermag, oder Macht hat, beruht dem Verfasser auf (oder besteht in) dem allgemeinen Bewußtsein der menschlichen Sündhaftigkeit, also der christlichen Erbsünde, von deren zumal kirchlich strenger Satzung der Dichter freilich sich nichts konnte träumen lassen. Erregt es aber überhaupt Bedenken, wenn die innere auch warnende und damit auch propädeutische Stimme eines sittlichen Gefühls für Bewußtsein ausgegeben wird, so muß man noch bedenklicher werden, wenn dieses Bewußtsein nur ein einzelnes Dogma zum Inhalt haben soll. Indessen läßt solchen Inhalt der Verfasser sogleich selbst wieder fallen und ersetzt ihn durch ein ur dunkles Gesetz.“ Was dieses auch nur unklar vor-

schreibe, danach sehen wir uns vergebens um. Wir sollen jedoch schadlos gehalten werden dadurch, daß man uns versichert, dasselbe sei „allerdings dem Sophokles die Quelle jener ewigen, göttlichen Gesetze, deren Macht und Herrlichkeit er so anziehend beschreibe“ (s. oben). Wie denn aber? fragen wir vom Staunen uns ein wenig erholend. Sagte der Dichter nicht ausdrücklich und vollkommen verständlich, jene Gesetze seien im Olymp, im hellen Aether des Himmels erzeugt, seien nicht von heute oder gestern, sondern uralt und ewig in Kraft, ohne zeitlichen Anfang von Zeus mit beisitzender Dike gegeben, also des höchsten göttlichen Ursprungs, und diese soll er gleichwohl, seinen eigenen klaren Aussprüchen zum Trotz, aus dem dunkeln Gesetze des menschlichen Gewissens als ihrer Quelle entsprungen sein lassen? aus dem „einfachen Gewissensgesetze“, über das sie „entschieden hinausragen“, mithin einen höheren, aus diesem nicht zu schöpfenden Inhalt erlangen lassen? Und damit erreicht unsere Verwunderung ihre Endschaft noch nicht. Denn diese ewigen und göttlichen Gesetze sollen, hören wir, wiederum noch über Allem eine unverbrüchliche höhere Ordnung anerkennen. Eine höhere, als das Höchste, das Ewige und Göttliche? Ordnung beruht auf Regeln oder Gesetzen. Welches wären denn die über die ewigen und göttlichen noch hinausragenden Gesetze der hier gemeinten Ordnung? Aber genug des Fragens, wo es mit dem Antworten nothwendig stocken muß. Anerkennen ist überall nicht Sache des Gesetzes, sondern ein Bestimmen, Festsetzen. Sophokles erkennt eine sittliche, von Zeus ewigen Gesetzen getragene Weltordnung vernunftmäßig an, nach denen er, der oberste Gott, das Weltall mit Gerechtigkeit regiert, und mit dem Bewußtsein einer solchen Weltordnung ist dem Dichter das gesuchte sittliche Princip gegeben. Der Redeverlauf des Verfassers gedeiht nicht bis zur Angabe desselben. Vielmehr stellt er (S. 54) neben das Gewissen „als Reaction des natürlichen Bewußtseins gegen das hereingebrochene

sittliche Uebel" noch „ein tieferes Gefühl des Rechten, Wahren und Guten" als „innerliche Anschauung der ewigen und unwandelbaren Gesetze", und folgert daraus „ein Horchen auf die Offenbarung dieses Gesetzes, ein Trachten nach der von oben kommenden Stimme", das sei das εὐσεβεῖν. Indem wir uns aller Fehde gegen fast sämmtliche Einzelheiten dieser Ausführung, wie dringend sie dazu auffordern mochten, gern enthalten, lassen wir es bei der Einen Erinnerung sein Bewenden haben, daß εὐσεβεῖν, wie überall, so auch bei Sophokles praktischer Art sei und zwar in zwiefacher Richtung als äußere Gottesverehrung, oder als sonstige Bethätigung frommer (einschließlich kindlicher) Gesinnung (vergl. Nägelsbach 5, 1), was auch im Nächstfolgenden bei dem Verfasser nicht zur Klarheit kommt. Er läßt das Wort übergehen in den Begriff der Erfüllung aller Pflichten, die im menschlichen Leben vorkommen können, und vorzugsweise es gelten von dem höheren Berufe, wie dem des Herrschers rc. Für Letzteres bezieht er sich auf Aias 1350, bekundet aber damit nur sein gänzliches Mißverständniß der Stelle. Es handelt sich dort um die Bestattung der Leiche des Aias, wie sie von Teukros mit brüderlichem Eifer betrieben wird. Auch Agamemnon will sie ebenso wenig, als vorher Menelaos, beide aus gleichem Grunde des persönlichen Hasses, zulassen. Da tritt Odysseus auf und bemüht sich, den Agamemnon umzustimmen. Auch scheint sein Fürwort des erwünschten Eindrucks schon nicht zu verfehlen, als Agamemnon aufrichtig genug dem Freunde gesteht, es sei doch nicht leicht für Herrschergewalt, worauf er, so durchdrungen von seiner Berechtigung zum Hasse er sein mochte, dennoch besonderes Gewicht legt, einer frommen Pflicht sich zu fügen, wie wir etwa den Sinn des fraglichen, durch θάπτειν ἐᾶν V. 1364 näher bestimmten εὐσεβεῖν hier angeben möchten. „Leicht aber, wohlmeinend sprechenden Freunden die Ehre zu geben", erwidert Odysseus und erreicht seinen Zweck, ohne daß Agamemnon,

was der Bruder gleichfalls nicht that, seinen Haß gegen den Aias aufgegeben. Wir können uns um so weniger entschließen, das religiöse Moment des εὐσεβεῖν hier fahren zu lassen und es mit einer „Moral, an deren Vorschriften Fürsten sich nicht immer binden könnten“ (vergl. Schneidewin), zu vertauschen, als nicht allein Teukros den Menelaos daran mahnt, daß er die Gesetze der Götter (δαιμόνων νόμοι) nicht achte, wenn er die Todten nicht bestatten lasse (V. 1129 — 1130), sondern auch Odysseus dem Agamemnon zu Gemüthe führt, daß er durch solche Weigerung nicht den Todten, sondern die Gesetze der Götter verletzen würde (τοὺς θεῶν νόμους φθείροις ἄν 1343 — 1344). Darum erinnert auch der Chor den Menelaos, der nur eben über ungezügelten Frevel in Staat und Heer sich rügend ausgelassen, er möge, nachdem er so weise Meinungen vorgebracht, nicht selber an Todten zum Frevler werden (V. 1091 — 1092). Der Hermannschen Erklärung aber (debitam regi reverentiam praestare) stehen wir um so weniger an unseren Beifall zu versagen, als sie sich auf eine Note Musgrave's zu Euripides Phön. 1341 stützt, worauf Hermann zu Sophokles Antig. 731 verweist. Es hatte nämlich Valckenaer zu Euripides, wir glauben, mit vollem Rechte, behauptet, die älteren Griechen, insonderheit auch die Tragiker, verbänden das εὐσεβεῖν (für εὐσεβῆ εἶναι) nie mit dem bloßen Accusativ, wie ein Judaeus Graeciensis und spätere Schriftsteller. Dem widersprach Musgrave zu der Euripideischen Stelle. Hermann sagt: rectius! — ohne andere Belege für seinen Widerspruch, als aus Josephus und Plutarch — das Platonische ἀσεβεῖν gehört gar nicht hierher — beizubringen. Dergleichen Stellen aber waren ohne Zweifel einem Valckenaer nicht unbekannt und bestätigen ja eben geradezu nur, was er von jüdischem und späterem Gebrauche selbst schon zugegeben hatte. **Lobeck** bleibt bei der Auslegung des Eustathius ἀεὶ δικαιοπραγεῖν stehen, die sich der Sache nach auch in dem alten Scholion

vorfindet. — Ueber Philoktetes 1443 — 1444 gleitet der Verfasser ganz unbefangen hinweg. Und doch konnte ein Blick in Hermann's Note ihn belehren, wie viele der namhaftesten Gelehrten und Kritiker es nicht überkommen konnten, Anstoß an den Versen zu nehmen. Wir halten für das wahrscheinlichste, daß V. 1444, obgleich er schon bei Suidas vorkommt, interpolirt sei. Für ἡ γὰρ εὐσέβεια aber lesen wir mit Dawes und den Vielen, die ihm darin bis auf Bergk herab folgen, οὐ γὰρ εὐσέβεια, da Tyrwhitt's Einfall, das συνθνήσκει zu nehmen für simul ad orcum descendit, von Porson und Hermann nachdrücklich zurückgewiesen worden und schwerlich von Winiewski (Ind. lectt. Münster 1857) gerechtfertigt scheinen kann. Dabei erklären wir jedoch diese εὐσέβεια nicht mit Wunder für laus pietatis, wie jeder Ruhm, den sich ein Mensch erwirbt, ihn überleben kann. Vielmehr scheint die Frömmigkeit uns als die einzige Tugend bezeichnet, welche der Sterbliche in sein, alterthümlich uns vorzustellendes Jenseits mit hinübernimmt, während die übrigen Tugenden, die er nur lebend unter Lebenden üben konnte, in den Kreisen und Verhältnissen, in dem Angedenken des Lebens gleichsam zurückbleiben. Es würde dadurch noch ein besonderes Licht auf τἄλλα πάντα fallen, und ein solcher Preis der Gottesfurcht, wovon Anklänge zu vernehmen in dem Chore der Elektra V. 1095 bis 1096, erscheint dem Sinne des Dichters durchaus entsprechend. Wir können nicht leugnen, daß wir unsererseits, statt mit Dindorf und Schneidewin den kräftigen Schluß der feierlichen Mahnung des Herakles durch V. 1442 — 1443 nur abgeschwächt zu fühlen, den Schluß gerade dadurch voll und gekräftigt finden, daß der Grund der Mahnung hinzugefügt wird, wodurch sie schließlich selbst an Hebung wächst und dem Dichter sein Recht, einen göttlichen Mund zum Organe der Kundgebung eigener Religiosität zu machen, nicht verkürzt, zugleich aber auch äußerlich der alten Texttradition schon bei Suidas in gebührendem Maße Rechnung

getragen wird. Die schöne Parallelstelle am Ende der Antigone bleibt, wie uns vorkommen will, mannigfach, wenn nicht mißverstanden, doch unverstanden. Auch unserem Verfasser dürfte es nicht eben gelungen sein, darüber zur Klarheit zu gelangen. Er läßt das ganze Drama — sein „darum" möchten wir das erste Mal Anderen zu enträthseln aufgeben — mit der preiswürdigen Lehre schließen, daß bei weitem das Erste zum Bau der Glückseligkeit die Weisheit sei; „darum" sollte man in nichts die Ehrfurcht gegen die Götter verletzen. Die hierher gehörigen Schlußworte des Chores lauten V. 1348—1350: Πολλῷ τὸ φρονεῖν εὐδαιμονίας πρῶτον ὑπάρχει· χρὴ δὲ τά γ' εἰς θεοὺς μηδὲν ἀσεπτεῖν. Der Verfasser versteht sie in der Hauptsache so, daß Glückseligkeit der höchste Zweck des Lebens sei. Um diesen zu erreichen, oder jene zu erbauen, dazu sei bei weitem das erste oder vornehmste Mittel die Weisheit, die ihm also selbst als Mittel wiederum nur für eine Art von Klugheit gilt, vermittelst deren zu erkennen, daß die Nichtverletzung der Ehrfurcht gegen die Götter gleichsam das Material zu dem fraglichen Bau liefere, und aus diesem Grunde („darum") sei eine solche Nichtverletzung, obgleich nur im Range eines Mittels zweiter Ordnung, hochzuhalten. So meinen wir wenigstens einigen Zusammenhang in das Lockere obiger Vereinzelungen zu bringen; woraus denn sattsam ersichtlich werden möchte, daß nicht allein der Verfasser selbst einem gewissen Eudämonismus huldige, — nennt er ihn doch eine „preiswürdige Lehre" —, sondern daß er auch die Gottesverehrung des Dichters dem Principe dieser Lehre versucht dienstbar zu machen. Es verhält sich aber mit der Sache folgendermaßen: Kreon fühlt endlich, welch unsägliches Unheil er durch leidenschaftlichen Starrsinn auf sein Haupt geladen; die Schläge des Schicksals, die Entleibung des Sohnes, der Gattin, sie hatten ihn nicht gebeugt bloß, sondern niedergeschmettert. Ja mehr als vernichtet gleichsam und in schmerzlichster Bejammerung des über

seine Unbesonnenheit hereingebrochenen Mißgeschicks läßt er von Dienern sich abführen. Daran knüpft der Chor seinen Schlußgesang. Zur Glückseligkeit freilich gehöre vor allen Dingen Bedacht oder Besonnenheit, das φρονεῖν, wofür der Seher Teiresias als trefflichsten Besitz die Wohlberathenheit — man vergönne das Wort in dem hier klaren Sinne — (εὐβουλία V. 1050) nennt, und der Chor (V. 1098) diesen Ausdruck aufnimmt. (Das Gegentheil davon die Unberathenheit [ἀβουλία], die der Hämon's Tod verkündende Bote als das größte Uebel für den Menschen bezeichnet [V. 1242], oder die Mißberathenheit [δυσβουλία V. 1269], deren Kreon sich selber zeiht, wie der todbringenden Irrungen seiner unbesonnenen Besinnung [φρενῶν δυσφρόνων V. 1261]). Die rechte Besonnenheit aber bewähre sich durch das ungetrübte Bewußtsein, daß in nichts zu fehlen sei gegen die den Göttern schuldige Verehrung, und so erhalten wir folgende echt Sophokleische Gedankenreihe: Das unbedingt Erste oder Höchste ist, kein Gebot der Götter zu übertreten. Die Besonnenheit aber bewahrt uns das Bewußtsein der göttlichen Gebote, wie unserer Verpflichtungen gegen dieselben. Da nun die Glückseligkeit auf der Ausübung jener Pflichten, d. h. auf der wahren Gottesfurcht beruht, so kann für solche Eudämonie als bedingt Erstes die das Wissen um die vornehmsten Obliegenheiten, die gegen die Götter, bereithaltende Besonnenheit erscheinen. Hat sich hiernach die Frömmigkeit, nicht die unechte, falsche, welche äußerlich die Götter ehrt, um glückselig zu werden, sondern die echte, im Geist und in der Wahrheit sich bethätigende, als das Oberste erwiesen, wodurch die Glückseligkeit als von ihr abhängig bedingt wird, oder woraus sie als aus ihrer unmittelbaren Quelle von selbst hervorfließt, so werden sich die Verhältnisse der einen zur anderen, wie der einzelnen dabei zur Frage kommenden Momente unter einander ohne weiteres zurechtrücken.

Es hat etwas sehr Befremdliches, wenn S. 61 die Liebe

gefaßt wird als die freie Selbstbewegung des nach Gott geschaffenen Menschen. Sie bliebe damit eben nur auf den Menschen beschränkt, und warum dieser gerade hier nach Gott geschaffen genannt worden, errathen wir nicht, wofern nicht mit dem anzuziehenden neuen Menschen des Apostels der Weg angebahnt werden sollte zu specifisch christlichen Standpunkten, die wir den Verfasser für die Betrachtung bald näher wieder werden einnehmen sehen. Die freie Selbstbewegung aber dürfte schwerlich Jemand anders als auf Willensbestimmungen beziehen können, dergestalt daß die Liebe dadurch zur Sache des Entschlusses gemacht würde, wie denn ohnehin ihre Freiheit durch die ihr als einem Gefühl natürliche triebartige Unmittelbarkeit stark in's Gedränge kommen möchte. Nun könnten wir uns noch eher gefallen lassen, wiewohl nicht so ohne jegliche Beschränkung, daß in der Sophokleischen Tragödie, soweit sie uns noch in den davon erhaltenen Trümmern vorliegt, von der Liebe, die sich zu christlicher Tugend entfaltet, wobei wir von dem Pathos der leidenschaftlichen, geschlechtlichen Umgang nehmen, nicht so gar viel zum Vorschein komme, dürfen jedoch nicht übersehen, daß von jener Liebe in der dem Verfasser unter „der besonderen Gestalt der Pietät" erscheinenden schon seine „tiefere Spur" der ersteren sich vorfinden möchte, und führen die Eine, das Gewicht vieler in sich schließende Aeußerung der Antigone an, die dem ihren Feindeshaß in Anspruch nehmenden Kreon erwidert (V. 523), sie sei nicht da, wie auch wir das ἔφυν nehmen unbekümmert um die Rüge von Wex (Antig. 1 S. 182), mitzuhassen, sondern mitzulieben. Sehr weit aber sind wir von der Annahme entfernt, daß etwas von der „höheren friedvollen Freudigkeit" oder von der „vertrauensvollen Ergebung in den höheren Willen" enthalten sei in den Worten des Boten Antig. V. 1165 ff., in der ἀγλαΐα Elektra 211 und in dem στέργειν an mehreren Orten. Daß auch sonst wol Erklärer dem Urtheile des Boten durchweg Beifall spenden, ist uns nicht unbe-

wußt, wie z. B. A. Jacob (Antig. S. 135) ihn wahre, zum Theil schöne Gedanken überall ernst und würdig aussprechen läßt, obgleich Keiner leicht darin, was unser Verfasser, finden möchte. Wir an unserem Theile hegen die Ueberzeugung, daß der Dichter, so hervorragend in der Ethopöie, als er seiner genialen Eigenthümlichkeit nach war, auch dem Boten Gesinnung und Wort verliehen haben werde, wie es der Charakter seiner untergeordneten Persönlichkeit erheischte. Vollkommen entsprechend einem wesentlich gleichen Charakter hatte schon der zum Ueberwachen der Nichtbestattung des Polyneikes mitangestellte Wächter, als er die auf frischer That ergriffene Antigone dem Kreon vorführte, zu erkennen gegeben, das Liebste sei ihm, dem Uebel selbst entronnen zu sein, schmerzlich aber, Befreundete hineinzubringen. Indessen achte er nach seinem Sinne das Alles für geringer als die eigene Rettung. Das Selbstische der Gesinnung des Unfreien tritt hier klar zu Tage. Nun vergleiche man die Worte des Boten, der von Hämon's Selbstmorde zu melden hat. Für den Kreon, sagt er, sei jetzt Alles dahin. Denn büße der Mensch die Lust ein, so halte er ihn nicht für einen Lebenden, sondern für einen athmend Todten. Denn möge man noch so reich sein und Herrschergewalt besitzen, es fehle dabei aber die Lust, so habe das Uebrige in Vergleich mit dieser für einen Menschen (wir nahmen das ἀνδρί ungefähr wie Wer) nicht den Preis von eines Rauches Schatten. Wer so die Lust, „meist immer gemeiner Natur“ (S. 63), für das Einzige hält, wodurch das Leben Werth gewinne, nun der, dächten wir, offenbare doch eine so rohe Unkunde oder Geringschätzung der höheren, geistig sittlichen Zwecke und Bestimmungen, wie der wahren Güter des Lebens, daß der edlere Grieche etwas an sich so Niedriges, so sinnlich Egoistisches nur als in einer Sklavenseele wurzelnd sich vorstellen konnte. Wir machen bloß noch auf die Kunst des Dichters aufmerksam, dergleichen vornehmlich durch Beimischung eines allgemein menschlichen Mitleids in

die ernste Würde der Tragödie so einzuführen, daß es durch eine gewisse tragische Haltung nicht der Komödie verfallen scheinen oder als häßlich anwidern dürfte, sondern sogar gelehrte Ausleger — irre leiten konnte. Daß ἀγλαΐα aber und στέργειν an den erwähnten Stellen über die auch sonst bekannte Bedeutung nicht hinausgehen, mag man uns auf's Wort glauben.

Wir haben den Verfasser nunmehr bis soweit begleitet, daß wir ihn immer unzweideutiger zu dem vorbemerkten Standpunkte der Beurtheilung emporsteigen sehen. Dahin folgen wir ihm zwar noch, mehr aber, um von daher Ausgesprochenes in Kürze zu referiren, als des Breiteren zu erörtern, da wir von vorne herein das Wesentliche der dort aufgefaßten Ansicht, mit deren innerem Zusammenhange es nicht überall wohl bestellt ist, für unzutreffend erachten. Zuvörderst müssen, so wird uns gesagt S. 163, Vergehungen für unseren Dichter richtiger mit dem Begriffe (?) der Schuld, als mit dem der Sünde bezeichnet werden. Das Richtigere der Bezeichnung würden wir nicht darin finden, daß nicht alle Sünde auch zugerechnet würde, also zu büßende Schuld wäre, sondern in dem Umstande, daß sich an den Ausdruck der ersteren allerlei christliche Vorstellungen zu knüpfen pflegen, die da außerhalb des Sophokleischen Gedankenkreises fallen. Der Verfasser zählt dergleichen selbst auf, wenn er von weiterem Umfange und tieferem objectiven Inhalte der Sünde redet, ja sie eine Lebenssubstanz nennt, welcher der einzelne Mensch mit aller Freiheit seines Willens sich nicht mehr zu entziehen vermag. Man sieht, er hat nicht allein die Erbsünde, sondern auch den sie bedingenden Sündenfall im Sinne. Beide Begriffe nun, heißt es weiter, sowohl der der Schuld, als der der Sünde mit dem Inbegriffe ihrer Verschiedenheiten von jener, fehlen dem ganz angemessenen Ausdrucke nach dem Dichter; aber ihrem Wesen nach hat er die tiefe Bedeutung beider sowohl geahnt als angedeutet. Das Wesen der Schuld ahndete er nicht etwa bloß, sondern er

kannte es. Denn er schuf treffliche Tragödien. Aber das Wesen der Sünde, die nur Erbsünde sein kann? Wir wären doch begierig zu erfahren, wo er es angedeutet. Das würde, scheint es, dem Verfasser so schwer nicht werden anzugeben. Erklärt er doch S. 64, es müsse bestimmt anerkannt werden, daß uns in den Werken des Sophokles überall das Bewußtsein entgegentrete, daß das ursprüngliche und normale Verhältniß des göttlichen Gebots und des menschlichen Handelns nicht mehr vorhanden, daß die Zusammenstimmung beider durch die Ohnmacht der menschlichen Natur und das Uebergewicht der Leidenschaft zerrissen sei. Wenn ihm nun so durchweg im Sophokles das mehr oder minder klar ausgedrückte Bewußtsein von dem zeitlichen, thatsächlichen Aufheben einer ursprünglichen Sündlosigkeit des Menschen, eines paradiesischen Standes der Unschuld, wo göttliches Gesetz und menschliches Handeln im reinsten Einklange war, also von einem Sündenfalle entgegentritt, so würde, sollte man meinen, wie allerdings Sophokles an Andeutungen wenigstens auch über die Art der neu entstandenen Sündhaftigkeit es nicht habe fehlen lassen, so der Verfasser im Stande sein nachzuweisen, wo dergleichen vorgekommen. Allein in unserer Erwartung von dem Dichter täuschen wir uns, wie wir durch den Verfasser erfahren, wenn er uns unterrichtet, daß, so oft sich ein ἁμαρτάνειν und damit verwandte Ausdrücke in ihm vorfinden, immer mehr ein bestimmtes Vergehen, als irgend ein allgemeiner Zustand des Willens oder Richtung des Herzens darunter zu verstehen sei. Fragen wir dann weiter, wodurch wir denn doch „inne werden müssen, daß nach der Vorstellung des Sophokles die Schuld und Sünde eine allgemeine, von keinem Menschen fern bleibende, eine generelle, mit der Ausbreitung des Geschlechts und Stammes sich vererbende und daher niemals rein individuelle, daß sie eine über den Menschen und seine Kraft hinausragende Macht sei“; so soll, nachdem wir vorher noch vernommen, daß das Bewußtsein

der Sünde dem Dichter als ein allgemein empfundenes vorschwebe, in der Hauptsache, wie es scheint, von allem diesem überführendes Zeugniß geben das Bekenntniß Antig. V. 1023 ff. Was verkündet uns der Mund des Teiresias? Die einfach erfahrungsmäßige Wahrheit, daß es allen Menschen gemein (κοινόν) sei, zu fehlen (τοὐξαμαρτάνειν), und dazu fügt er, was der Verfasser selbst nicht ganz außer Acht gelassen, daß derjenige nicht mehr unberathen und unselig sei, der den Fehltritt wieder gut zu machen und von dem Uebel, in das er verfallen — wohl zu merken — sich selbst zu erlösen suche (ἀκεῖται). Da wäre denn von einer Erbsündenschuld so eben nichts zu spüren und zugleich freilich auch kein Verständniß eröffnet darüber, wie ein mehr bestimmtes und einzelnes Vergehen zu einer allgemeinen Schuld und Sünde werden, wie diese Schuld und Sünde von keinem Menschen fern bleiben und doch eine über den Menschen hinausragende Macht sein, wie dem Dichter ein Bewußtsein der Sünde vorschweben und gar als ein empfundenes vorschweben könne. Ohne jedoch hierbei länger stehen zu bleiben, eilen wir der Angabe des Endergebnisses Sophokleischer Anschauung über das Wesen und die Macht der menschlichen Schuld und Sünde zu, und dieses Endergebniß lautet denn S. 69 wie folgt: Die Macht der Sünde ist eine allgemeine, aber nicht unbedingte, eine generelle, aber nicht universelle, eine übermenschliche, aber weder fatalistische noch satanische. Zuvörderst eine allgemeine, aber nicht unbedingte? Wir errathen ungefähr, wie das gemeint sein möchte. Der Verfasser bekennt sich zu einem Sündenfalle, muß also, was oben schon erinnert worden, einen sündlosen Zustand, einen primären Stand der Unschuld vor denselben gesetzt haben. Und das thut er ausdrücklich S. 65, wenn er die verkehrte Richtung des menschlichen Willens nicht ein Ursprüngliches, sondern vielmehr ein Abgeleitetes oder Secundäres, und die Abkehr des menschlichen Willens von dem ewigen Gesetze zwar die über

alle Stämme und Generationen sich verbreitende Quelle des Uebels, aber dennoch kein allgemeines Merkmal der menschlichen Natur als solcher nennt. Die Sündhaftigkeit dieser Natur wäre demnach eine bedingt allgemeine, in sofern sie erst aus der Zerrüttung des ursprünglich normalen Verhältnisses zwischen Gesetz und Handeln hervorgebrochen. Soll denn aber die ursprüngliche Sündlosigkeit als absolute gedacht werden? Eine solche freilich würde die Möglichkeit eines Sündenfalles unzulässig machen, und der Verfasser selbst gründet diese Möglichkeit auf die schon vorhandene Ohnmacht der menschlichen Natur, durch welche sie „des Uebergewichts der Leidenschaft" sich nicht zu erwehren vermocht und zu Falle gekommen, man wird füglich nur annehmen können, in einem ersten Menschenpaare, von welchem die Sünde auf die gesammte Nachkommenschaft, das ganze Menschengeschlecht sich vererbt habe. Damit aber würde denn die Macht der Sünde zu einer unbedingt allgemeinen oder universellen, von welcher die generelle sich ohnehin nicht klar unterscheidet, da die gesammte Menschheit doch nur Ein Menschengeschlecht bildet. Ja wir könnten, wenn wir uns zuvor des Uebermenschlichen ihrer Macht dadurch entledigt, daß wir sie auf das sittliche Gebiet im Menschen zurückgeführt, damit zugleich die so aufdringlichen wie heikliche scheinenden Fragen beseitigen, auf welche Weise, und durch wen doch ein Sündenfall in die wirkliche Reihe geschichtlicher Thatsachen eingetreten. Der Verfasser würde um so gewisser mit der Antwort in Verlegenheit gerathen, als er durch die Annahme der vereinzelten Besonderheit eines solchen Falles bei eingeräumter Allgemeinheit angeborener menschlicher Willensschwäche im Kampfe mit der Uebermacht der Leidenschaft in Widerspruch mit sich selbst verfällt und für eine Einwirkung von außen auf den Willen immer eine schon vorhandene Richtung desselben voraussetzt (S. 68). Daß er aber die Macht der menschlichen Schuld und Sünde ihrem Ursprunge nach nicht in der willkürlichen Fügung

eines blinden Schicksals suchen, sie nicht für fatalistisch ausgeben will, scheint uns mehr noch in der Ordnung, als daß sie nicht in die Welt der Götter selbst oder eines die menschliche Kraft überragenden diabolischen Wesens gesetzt, somit zu einer satanischen gemacht wird. Weiß er ja doch von einer Verführung zum Bösen durch einen Gott (S. 64 und 66) und namentlich von berückender Verlockung der Ἄτη, die sich ihm bei dem Sophokles aus Homerischer fast bloßer Personification — bei Homer ist sie Zeus rasche und kräftige Tochter — mehr in ein wirklich persönliches Wesen oder, was damit einerlei sein soll, mehr in eine abstracte Macht umgesetzt hat, S. 68 (wir wissen nicht wo, und halten daneben die Unterscheidung von ἄτη und ὕβρις als culpa und dolus für durchaus irrthümlich). Und dazu nehme man seine als vorherrschend bewährte Neigung, den heidnischen Dichter mit einem Antheil an jüdisch-christlichen Ueberlieferungen zu bedenken. Mögen dann Andere vielleicht von grausenhaftem Staunen sich ergriffen fühlen, wenn sie schon bei Sophokles den leidigen Gottseibeiuns seinen Spuk sollten treiben sehen. Wir von unserer Seite würden dabei in der ruhigsten Fassung verharren, weil wir der glücklichen Ueberzeugung leben, daß so ziemlich die ganze über Schuld und Sünde hier vorgebrachte Doctrin mit allen inneren Unreimbarkeiten nicht sowohl auf Rechnung des Dichters komme, als vielmehr für — Hirngespinst des Verfassers zu gelten habe.

Wenn nun gleich diesem (S. 69 ff.) mit Recht kein einziger der eigentlich tragischen Charaktere des Sophokles ohne Schuld erscheint, so kann er doch dem Philoktetes einen solchen Charakter nicht zuerkannt haben, da er ihm allein unter den Hauptpersonen der uns noch übrigen Tragödien von Schuld nichts beizumessen weiß. Was endlich den letzten Abschnitt über die Sühne (S. 73 ff.) anbetrifft, so sind wir darin mit ihm einverstanden, daß Schuld durch Strafe gesühnt werde, müssen aber Widerspruch

erheben, wenn die Strafe des Schuldigen immer größer als seine Schuld sein soll. Wir vermöchten einmal mit solcher Unangemessenheit die göttliche Strafgerechtigkeit nicht zu vereinbaren, und halten es außerdem für geschichtlich vollkommen beglaubigt, daß dem griechischen Alterthume das Wesen der Strafe in der Vergeltung des Gleichen mit Gleichem beruhte, wodurch denn natürlich zugleich der für das überwiegende Maß der Strafe aus dem zu büßenden ganzen Complex der Folgen einer That entnommene Grund als des Zubegründenden entbehrend sich von selber aufhebt. Vergl. Platner Ueber die Idee der Gerechtigkeit in Aeschylos und Sophokles S. 148 — 149. Soll auch dort nach S. 52 die Bestrafung „hin und wieder" die Größe der Verschuldung überschreiten, so würden die angeblichen Ausnahmen von der Regel einer besonderen Prüfung unterliegen müssen. Eine stellvertretende Genugthuung aber kannten die Griechen nicht (vergl. Nägelsbach 6), und der Verfasser selbst kann bei ihnen „schwerlich mehr als den Gegensatz gegen die christliche Wahrheit entdecken." Wie kommt es denn doch nur, daß er uns zum Schlusse seiner Schrift versichert, Sophokles habe uns doch gezeigt, daß er der Idee einer wahrhaften Sühnung fähig sei? Dieser habe er das ganze Drama des Oedipus auf Kolonos gewidmet. Er, der Dichter, wisse wol, daß eine Sühnung nur da möglich sei, wo fromme Reinheit im Herzen wohne; weil aber diese dem Menschen an sich nicht gegeben sei, so könne sie nur der durch viele Leiden geprüfte und in freier und wahrhafter Buße bewährte Dulder offenbaren. Das also wäre ihm wirklich christliche Wahrheit, wahrhafte Sühnung, wenn ein Dulder, was ihm ursprünglich, wie dem Menschen an sich überhaupt nicht gegeben, durch Leiden und Buße sich selber giebt, jene fromme Reinheit, die alle Schuld abgewaschen, jene Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, und wodurch er des versöhnenden Mittlers nicht bedürftig aus eigener Kraft die Versöhnung mit Gott vollbringt? Verhielte es sich jedoch damit für ihn

anders, so hätte er wenigstens einen Widerspruch mit sich selbst verschuldet, indem er im (griechischen) Alterthume zwar eigentlich nur das Gegentheil von christlich wahrer Versöhnung auffinden will, die Idee derselben gleichwohl schon dem Sophokles zu gute kommen läßt. Eine Sühnung im griechischen Sinne übrigens dürfte der Dichter nicht an dem Oedipus allein, sondern auch, des Herakles zu geschweigen, am Philoktetes zur Vollziehung gebracht haben.

In wiefern nun nach allem diesem die Lübker'sche Schrift dem tieferen Verständnisse des Dichters erfreulichen Vorschub leistet, und ob insonderheit wie Marbach's Christlichkeiten zum einzelnen Philoktetes, so ungefähr die des Verfassers zum ganzen Tragiker sich verhalten möchten, überlassen wir dem eigenen Urtheile des Lesers zur Entscheidung. Nur darauf glauben wir noch aufmerksam machen zu müssen, daß der Verfasser mit nichten der erste ist, der specifisch christliche Vorstellungen dem Griechenthume, näher der griechischen Tragödie, unterzulegen kein Bedenken getragen. Schömann war ihm darin vorangegangen. Wie dieser in seinen Aeschylischen Prometheus die Abhängigkeit des Menschen von der göttlichen Gnade in jedem Stücke (Einleitung S. 42) hineingetragen, so dürfte, meint er, auch Prometheus selbst als Entzweier und Verleumder, wie Dionysius der Areopagit den Diabolos der christlichen Ansicht deute, mit Recht ein solcher heißen (ebend. S. 54). Damit stimmt denn so wenig, als wir nebst Anderen — wir nennen G. Hermann —, obwohl nicht eben aus unseren Gründen Platner überein. Dieser findet a. a. O. S. 101 in der Tragödie des Aeschylos den Gedanken ausgesprochen, daß die Menschen durch eigene Thätigkeit und freie Selbstbestimmung sich Gesittung und Tüchtigkeit in den Künsten des Friedens erarbeiten müßten. Wären diese Künste (die Prometheus an die Menschen gebracht) nach Schömann's Annahme ein Teufelswerk, so würde, urtheilt er, die weitläufige Auseinandersetzung und Anpreisung

derselben mit den Erfordernissen „der künstlerischen Composition“ (!) in Widerspruch stehen.

Indem wir so nun vorgerückt sind zu einer Benutzung auch der Platnerschen Schrift, mit deren Urheber wir das Loos theilen, nach einer Reihe von Decennien zu den an's Licht gestellten Früchten ähnlicher Jugendstudien zurückkehren zu können, scheint es uns nahe genug gelegt, auch andere dort behandelte Punkte, für unsere Zwecke von Belang, in den Bereich unserer Erörterungen zu ziehen. Wir lesen S. 13. 51. 86, daß in den Tragikern — Aeschylos und Sophokles denken wir zunächst — kein bestimmtes Dogma (Schömann S. 111 spricht richtiger von Dogmatik), kein eigentliches System, keine eigentliche Theorie (von Göttern und göttlichen Dingen) gesucht werden dürfe. Ueber System und Theorie sind wir augenblicklich einverstanden; die Sache mit dem Dogma will ein wenig überlegt sein. Verstehen wir darunter den Ausdruck einer religiösen Ueberzeugung, keinen Lehrsatz in wissenschaftlicher Form und Herleitung, so möchten wir nicht lange anstehen, ein solches Dogma in jenen Tragikern, insbesondere im Sophokles, wohl findbar zu nennen. Man hat nur bei dem Aufsuchen desselben, und zwar vornehmlich eines Quellpunktes gleichsam, aus dem Anderes seinen Ursprung nimmt, sich nicht irreführen zu lassen durch allerlei mythische Gestalten, die mit ihrer aus ergiebigem Volksglauben hervorgehenden Mannigfaltigkeit den Weg dahin zwar zu versperren scheinen, schärfer aber in's Auge gefaßt zu dem gesuchten Einen vielmehr hinführen. Platner nun verfehlt jenen Weg nicht, bleibt jedoch, so meinen wir, auf halbem stehen. Er kennt in den Tragikern (S. 6. 34 ff.) eine sittliche Ordnung, eine Weltordnung, deren Gesetzlichkeit aber — in ihr selbst gegründet ist. Darum werden ihm die Götter nicht über dieselbe erhaben dargestellt. Denn diese, heißt es, macht ihr Wesen aus, indem sie Incarnationen derselben sind. Die überirdischen Mächte sind ihm ebenso Erzeugnisse der Weltordnung, als deren

beseelte Organe und berufene Vollstrecker. — Die Gesetze der Gerechtigkeit kommen nicht von außen an den Menschen und sind unabhängig von einer besonderen Verkündigung. Sie sind vielmehr immanente Bestimmungen, welche in dem Wesen des menschlichen Gemüths gegründet, den Charakter der Allgemeinheit und ideellen Nothwendigkeit an sich tragen.

Aus dieser ganzen Fassung treten uns einerseits innere Widersprüche entgegen. Soll nämlich die Weltordnung mit ihrem Wesen, der Gesetzlichkeit, in ihr selbst gegründet sein, so erhielten wir eine Gesetzlichkeit ohne Gesetzgeber, eine Ordnung ohne ordnenden Geist, oder sollte die Ordnung an sich den Geist des Geordneten abgeben, den das Universum durchdringenden Weltgeist, so würde das auf einen Pantheismus hinauszugehen scheinen, wie er ebenso wenig in Platner's Sinne liegen, als mit der Natur der Götter, die uns als überirdische Mächte aufgestellt werden, vereinbar sein möchte. Und doch klingt sofort wieder in dem Menschen Pantheistisches der Gesetze der Gerechtigkeit an nicht sowohl durch eine gewisse Immanenz derselben in ihm, als weil sie auch das Wesen des menschlichen Gemüths mit dem Charakter der Allgemeinheit zu ihrer festen Wohnstätte machen. Daneben aber bilden sie in ihrer weltordnenden Kraft zugleich das Wesen der Götter und gestalten sich in ihnen zu einer Art Verkörperung ohne Fleisch und Bein. Sind nun so die Götter einmal Incarnationen der Weltordnung — warum nicht auch die Menschen, scheint kaum recht abzusehen — so erscheinen jene als die äußere Gestalt dieser Ordnung, die so ganz in ihnen aufgeht, daß für die Möglichkeit eines anderweiten Verhältnisses kein Raum übrig bleibt. Dennoch werden uns die Götter ebenso für Erzeugnisse der Weltordnung, als für deren beseelte Organe und berufene Vollstrecker ausgegeben. Das wissen wir denn allerdings mit einander nicht wohl in die Reihe zu bringen.

Von anderer Seite aber widerspricht die Fassung der unzwei-

deutigen Aussprüchen der Tragiker, insonderheit des Sophokles selbst. Wir brauchen die Belege dafür so weit nicht herzuholen, ja nicht einmal auf schon im Vorigen von uns Beigebrachtes zu verweisen; so nahe werden uns hier genügende Beweismittel an die Hand gegeben. Recht und Gerechtigkeit sind, hören wir, göttlichen Ursprungs. Besteht in ihnen nun das Wesen aller Gesetzlichkeit, mithin auch der Ordnung überhaupt, die ja eben nur Gesetzlichkeit ist, so rührt die alles umfassende Gerechtigkeit oder Gesetzlichkeit, ohne welche das Universum keinen Bestand hat, die Weltordnung, von den Göttern her (vergl. Nägelsbach 1, 51). Das bestätigen die von Platner selbst aus Sophokles sogleich angeführten Stellen, am deutlichsten die im K. Oed. 865 ff., wo der im himmlischen Aether erzeugten Gesetze Erwähnung geschieht, deren Vater allein der Olympos ist; wie wir der Himmel sagen für den im Himmel Thronenden. Denn der im Olympos vorwaltende Vater (*'Ολύμπου — ὁ πρεσβεύων πατήρ* Aias 1389) ist Zeus. Er ist der in diesen Gesetzen mächtige (*μέγας ἐν τούτοις*), nie alternde Gott, hat aber auch, wie eben diese Gesetze nach der Stelle der Antigone, als der Gesetzgeber selbst keinen zeitlichen Anfang, sondern herrscht ohne gewaltsam bewirkten Dynastienwechsel, wovon noch Aeschylos seinen Prometheus erzählen läßt, als ewiger Gott der Gerechtigkeit. Das halten wir für sein einfach richtigeres Verhältniß zu den Urgesetzen, als das des Demiurgen bei Platon zur Idee des Guten (s. Nitzsch Sagenpoesie S. 535), da unser Dichter ja nicht platonisirt. Scheint Sophokles aber die Ausübung derselben in seiner Dichtersprache nicht so gar selten anderen göttlichen Wesen, und zwar Göttinnen, wohin wir vornehmlich auch die Moiren rechnen, zu überantworten, so bequemt er sich damit Personificationen des Volksglaubens an, ohne dadurch der Würde seines Einen obersten Gottes Wesentliches zu vergeben. Auf keinen Fall möchte man befugt sein zu behaupten mit S. 82, daß Zeus und die Moiren coordinirte

Mächte seien, sofern auch von Sophokles gelten soll, was für Aeschylos als erwiesen anzunehmen sein möchte (s. Schömann a. a. O. S. 110 ff. und vergl. Nitzsch). Wenn Platner strenger gesondert hätte, was die beiden Tragiker bei aller Uebereinstimmung in dem dichterischen Läuterungsprocesse, den sie den Mythen ihrer Volksreligion angedeihen ließen, gleichwohl unterschied, so möchte er durch Sophokles nicht so schlechtweg bei dem unbefriedigenden Ergebnisse S. 83 angelangt sein, über den letzten Grund des absoluten Gesetzes, Baur's großen Weltgesetzes (bei Schömann), wodurch die Welt beherrscht und zusammen gehalten werde, lasse sich keine andere Auskunft geben, als die, es sei so, weil es sei. Die bedeutsamsten und tiefgreifendsten Aeußerungen des Dichters aber über sein einheitliches und höchstes Wesen verbinden wir zu dem Gesammtausdrucke eines bei ihm feststehenden Dogma, welches dann wiederum zu maßgebender Norm wird für das eindringlichere Verständniß mehr volksthümlich gehaltener Religionsvorstellungen. So scheint nichts klarer und sicherer, als die Gleichstellung der Moira und des Zeus im Philoktetes 1466 — 1469 (Platner S. 78 ff.). Und dennoch, wenn der unter die Götter selbst aufgenommene Herakles uns sagt V. 1415, er habe die himmlischen Sitze verlassen, um dem Philoktetes die Beschlüsse des Zeus (τὰ Διὸς βουλεύματα) zu verkündigen, werden wir uns geneigter finden müssen, dem Worte des göttlichen Boten, worin die Tragödie auch hier „ihre Seele" nach Nitzsch S. 531 ff. aussprechen möchte, Glauben zu schenken, als dem des Philoktetes, dessen Charakter es vielleicht entsprechender scheinen könnte, neben der göttlichen noch auf sich selbst bezüglich einer Schicksals-Fügung zu gedenken, und der wenigstens schlechterdings nicht die tragische Schuld auf sich geladen, durch den für Gott synonym gebrauchten Dämon einen G. Hermann zu der auf den Aeon abirrenden Erklärung verleitet zu haben.

In wiefern Sophokles für das einzustehen habe, was die von

ihm aufgeführten Personen aussprechen, dürfte der von Platner (S. 66—67) getadelte Hagemann für die Hauptsache vollkommen in seinem Rechte sein, wenn er „alles Anstößige, alle der Heiligkeit und Gerechtigkeit der Götter nicht entsprechenden Aeußerungen aus der eigenen religiösen Anschauung des Sophokles entfernen und beseitigen will". Wir erinnern zur Rechtfertigung dieses dem so eben entwickelten Dogma zur Seite tretenden grundsätzlichen Verfahrens an das Eine statt aller übrigen dienende Beispiel aus Philoktetes 447—452, wo der Held blasphemisch den Göttern nachsagt, alles Schlechte zu hegen und zu pflegen und selbst schlecht zu sein. Giebt doch Platner schon ohne Widerrede zu, daß man für dergleichen Aussprüche da, wo sie durch Zustand und Charakter psychologisch motivirt seien, den Dichter nicht werde verantwortlich machen können, und anderswo wird ein Sophokles schwerlich so etwas vorbringen lassen. Ja Platner selbst kommt S. 187 dahin, daß er, um über den Vorwurf schimpflicher Rücksichtslosigkeit, den Hyllos in den Trachinierinnen dem Zeus wegen Leiden und Todes des Herakles macht, zu beruhigen, solche Aeußerungen, „welche der religiösen Denkart des Sophokles an sich nicht angemessen sind", aus der Stimmung und Lage des Sprechenden erklärt wissen will.

Je unbedingter wir ferner dem Anerkenntnisse S. 121 unseren Beifall geben, daß in den Tragikern überall die Gesetze der göttlichen Gerechtigkeit geltend gemacht werden, wie wir dies insonderheit für den Sophokles glauben näher begründet zu haben durch den Nachweis der bei diesem von Zeus aufgerichteten und aufrecht erhaltenen Weltordnung, desto weniger scheint uns damit verträglich, was hin und wieder von Platner über ein Mißverhältniß zwischen Schuld und Strafe, Glück und Unglück behauptet wird. S. 55 sollen die Beispiele des Philoktetes und Herakles (in den Trachin.), sowie der Danaë und Kleopatra (Antig. 944. 986) den Beweis hergeben, daß nicht nur Ungerechte vom Unglück heimgesucht wer-

den. Steht es aber mit der Beweiskraft der Uebrigen, was wir hier an seinen Ort gestellt sein lassen, nicht besser, als mit der des Philoktetes, so könnten die Beispiele sämmtlich für das gerade Gegentheil zeugen. Platner freilich, wie das nach der von ihm einmal gefaßten Ansicht nicht Wunder nimmt, findet S. 184 die Bemerkung Hermann's sehr treffend, daß das Leiden des Philoktetes nicht aus einer Verschuldung hergeleitet werden könne, und verweist auf Philoktetes V. 676 ff., „wo der Chor den Philoktetes als einen durchaus rechtlichen und ehrenwerthen Mann erhebt, welcher unverdient leide". Wir unseres Theils sind außer Stande, den Chor als vollgültigen Gewährsmann für die Unschuld des Helden zu betrachten. Er empfindet natürliches Mitleid mit der augenfälligen Hülfsbedürftigkeit des armen kranken Verlassenen, nimmt aber eine in jeder Hinsicht zu untergeordnete Stellung ein, um das mehr oder minder Verschuldete seines Elends gehörig würdigen zu können. Er faßt die gegen denselben geschmiedete List nicht eindringlich auf, redet seinem Gebieter zu, ihn in die Heimath zum Vater zurückzuführen, kann ernstlich wähnen, daß es in der That geschehen solle, und dann doch, obgleich vom Neoptolemos erinnert, daß mit der Beute des Bogens ohne dessen Besitzer dem Göttersprruche gemäß vor Troja nichts auszurichten, dennoch wiederholentlich rathen V. 837 ff. 855 ff., während Philoktetes im regungslosen Schlafe wie todt daliege, mit dem Fange hinwegzueilen; wodurch denn der vertrauensvolle Hülflose nur noch größerer Noth preisgegeben sein würde. Seine unedlere Gesinnung verräth sich auch durch das, „was seiner Einsicht faßlich", nämlich daß Mühe, die nichts zu fürchten hat, das Beste sei, und, irren wir nicht, durch die nähere Umschreibung der Schuldlosigkeit des Philoktetes, daß er Niemanden gekränkt noch beraubt habe, mit, wie uns scheint, nicht unabsichtlich vom Dichter ausgeschlossenem Vergehen gegen die Götter, wenn gleich Platner jene Schuldlosigkeit, wir fürchten ohne Befugniß, durch keinen Verstoß gegen die

Gottesfurcht S. 183 beeinträchtigt wissen will. Die von uns dargethane Beschränktheit des Chors aber dürfte denselben etwas schärfer kennzeichnen, als wenn Schneidewin S. 153 ihn aus guten Leuten bestehen läßt, die sich klug und weise dünken. Mit dem angegebenen Mißverhältnisse übrigens würde S. 124 auch die Hindeutung angezogener Stellen darauf, daß die Götter nach Maßgabe des sittlichen Verhaltens Glück und Unglück über die Sterblichen verhängten (vergl. Nitzsch S. 534), in Widerspruch gerathen.

Weichen nun gleich unsere Ansichten in mancherlei Stücken von denen Platner's ab, so treffen wir doch zum Schlusse wieder in Einstimmigkeit mit ihm zusammen, da wo er von Anspielungen auf damalige Zeitumstände redet, wie man sie an einzelnen Stellen Sophokleischer Tragödien hat finden wollen, S. 194—195. Die Aufspürung solcher verdeckter Anspielungen scheint ihm wenig ausgiebig und einer großen Willkürlichkeit Raum zu lassen. Mit dem Wesen der Kunst in Widerspruch halte er es aber, aus irgend einem Werke der Poesie ein Tendenzstück machen zu wollen. Wir haben schon oben bei der Beurtheilung dessen, was als ein Hauptgesichtspunkt der Schrift von Schöll hervortritt, unsere Mißbilligung eines geflissentlichen Ausfindigmachens politischer Anspielungen im Sophokles nicht zurückgehalten. Versuchen wir es, der Sache ein klein wenig auf den Grund zu gehen. Die Anspielung in einer Tragödie würde eine absichtliche Hindeutung auf Gegenstände sein, die außerhalb des Umkreises einer dargestellten Handlung lägen. Was könnte nun den Dichter bewegen, nicht allein selbst über die eigengesteckte Grenze seines Werkes hinauszublicken, sondern auch den Zuschauer gleichsam hinauszuweisen und sein Auge von den Vorgängen innerhalb derselben auf ihnen Fremdartiges, auf Außendinge abzulenken, damit aber nicht bloß der wirksamen Einheit seines Kunstgebildes Abbruch zu thun, sondern auch die Empfänglichkeit dafür durch Zerstreuung theilend zu min-

dern und den bezweckten Eindruck zu schwächen? Wollte man hiergegen einwenden, daß es dem Dichter wichtig scheinen konnte, durch gefälltes Urtheil über Ereignisse des Tages oder dabei thätige Persönlichkeiten, durch Herbeiführung oder Hintertreibung von Volksbeschlüssen auf das öffentliche Leben, auf Staatsleitung Einfluß zu üben, so würden wir ohne Zaudern entgegnen, daß ja für dergleichen die tragische Bühne nicht der Ort war, vielmehr die Rednerbühne des Marktes, von welcher ohnehin, wenn eine biographische Notiz ihn mit Recht erprobt in Staatsgeschäften nennt, er sich wol nicht so gar fern zu halten pflegte. Und dazu bedenke man den feierlichen Ernst des Dionysosfestes, dessen Höhenpunkt der Gipfel griechischer Poesie, die Tragödie, bildete, bedenke den öffentlichen Wettkampf der Dichter, in welchem mit dem Siegespreise gekrönt zu werden dem althellenischen Sinne als eine über Alles gehende Verherrlichung des Lebens erschien. Könnte bei solcher Bewandtniß Jemand noch zweifeln wollen, daß ein Sophokles mit unverwandter Richtung auf sein Kunstziel ernstlichst die volle Kraft aufgeboten hätte, theils um den Anforderungen des eigenen Genius in künstlerischer Offenheit, nicht künstlicher Verdecktheit genug zu thun, theils um sein Streben nicht von unparteiischen Kampfrichtern mißkannt zu sehen? Selbstverständlich bleibt dabei, daß er sich in Anschauungen der Zeit, der er angehörte, in Ueberzeugungen, wie er sie aus Thatsachen der ihn umgebenden Gegenwart schöpfte, somit in einem Elemente der Wirklichkeit sich zu bewegen hatte, die seiner Idealität zum Träger zu dienen, keinesweges ihr Eintrag zu thun gegeben war.

Der Gegenstand vermittelt uns den Uebergang zu einer Schrift, die uns noch vor Kurzem zu Handen gekommen. Wir meinen „Sophokleische Studien von W. H. Kolster" 1859. Abschnitt V beschäftigt sich dort mit der Frage, ob Sophokles Anspielungen auf die Zeitgeschichte kenne, und weist von vorne herein darauf hin, wie viel Licht auf dem Felde unserer eigenen Litteratur

durch Sammlung der einzelnen Züge des öffentlichen und Privatlebens berühmter Dichter — also durch historische Erklärung — über Manches in Göthe's und Schiller's Dichtungen verbreitet worden. „Wie können wir uns denn wundern, wenn man ähnliche Spuren in den alten Tragikern aufsucht?" Darüber allerdings dürfen wir uns nicht im mindesten wundern, daß man darauf ausgeht, Begebenheiten oder Erlebnisse aufzufinden, die besondere Eindrücke auf Dichter gemacht, Stimmungen in ihnen hervorriefen, wie sie sich in ihren Dichtungen wiedergeben, und deren genauere Kenntniß zum tieferen Verständnisse derselben beizutragen geeignet ist. Wer hätte nicht Aufklärungen über Ereignisse, welche namentlich zu Götheschen Gedichten fast überall eine reale Unterlage liefern, mit Dank willkommen zu heißen, indem solcherlei Aufschlüsse ja vielfach in die richtige Auffassung derselben allererst einführen? Wol aber muß man sich darüber wundern, daß es dem Verfasser begegnen konnte, äußere zur Erklärung gereichende geschichtliche Momente mit Anspielungen zu verwechseln. Schon das Aufsuchen geschichtlicher Spuren in den alten Tragikern läßt die Verwechselung besorgen. Zur Gewißheit wird sie, wenn er jene Spuren historische Thatsachen nennt, gleichsam Wald und Steinbruch, woher der Dichter das Material entnommen, oder wenn ihm, was des Dichters Herz bewegte und sich in seinen unsterblichen Schöpfungen aussprach, zugleich von dem Geschichtschreiber berichtet werden konnte. Diese Verwechselung entkräftet an sich schon, was zur Erwägung vorgebracht wird gegen die mitgetheilte Stelle einer Abhandlung Schneidewin's, der ja darum nicht den Sophokles von Lust und Leid seiner Mitbürger, von dem Verkehr mit ihnen oder ihren Vorstellungskreisen fern hält, weil er ihn nicht mit Reizmitteln von außen oder unpoetischen Tendenzen um die Gunst derselben buhlen, sondern durch reineres Kunststreben ihren Beifall sich erwerben lassen will. Wie berechtigt übrigens Kolster sein mag, die Willkürlichkeiten Schöll's in der Annahme von An-

spielungen bei Sophokles zu rügen, den richtigeren Begriff von dem so willkürlich gemißbrauchten Erklärungsmittel hätte er aus dem Mißbrauche selbst entnehmen können. Meint er aber, an K. F. Hermann einen Parteigenossen zu haben, der ihm zur Seite dem in Bekämpfung von Maßlosigkeiten selbst das Maß überschreitenden Schneidewin entgegentrete, so ist er, fürchten wir, im Irrthum befangen. Im Allgemeinen der Sache an sich möchte Hermann vielmehr Schöll die Hand reichen, auch wenn er in Einzelnem als sein Widersacher sich benimmt. Wie nach diesem nämlich der Dichter mit seinem Oedipus auf Kolonos eine Vertheidigung der Kriegspläne des Perikles beabsichtigt haben soll — unserem Verfasser bezweckte er seltsamerweise mit der Tragödie nichts Anderes, als die Schönheit seines Geburtsortes zu feiern (S. 128) —: so macht Hermann (quaest. Oedipod. 1 S. 31), schon mißbilligend die empfehlenden Anpreisungen des Perikles, welche Reisig und Lachmann in jenem Stücke aufgespürt haben wollten, gerade umgekehrt den Sophokles zum verkappten Gegner (tectus adversarius) desselben und unterstellt ihm als alleinige Absicht bei der tragischen Behandlung des Königs Oedipus, damit zu bewirken, daß die Athener durch die Pest gewarnt von Perikles und seinen Plänen sich lossagten. Scheint der Verfasser nun zu bedauern, daß Hermann nach der gegebenen Andeutung, er werde gegen Schneidewin seine Ansicht über den Zusammenhang der attischen Pest mit dem König Oedipus vertreten, durch den Tod gehindert worden, das Wort zu lösen, so dürften für die verheißene Vertretung die erheblichsten Momente, auf deren Ausführung und Hervorhebung etwa es ihm zum Verstärken ihres Gewichtes nur noch ankam, an der gedachten Stelle seiner Quästionen bereits vorliegen. Er will nämlich dort aus mancherlei Umständen schließen, daß Sophokles als Anhänger der Aristokratie in Parteileidenschaft dem volksfreundlich gesinnten Perikles gegenüber gestanden. Nun habe sich der Dichter bei Abfassung seines Königs Oedipus zum

Ziele gesteckt, die Ungunst der Schicksalsmacht denen zu veranschaulichen, die der eigenen Kraft zu viel vertrauten. Das passe aber gerade auf die Person des Perikles, von dem es gewiß sei, daß er im Vertrauen auf seine Geistesgewandtheit und Unbescholtenheit (ingenii sollertia und animi integritas) alles dergestalt eingerichtet habe, daß er von äußeren Ereignissen nichts für sich besorgte. Dazu komme dann, welcher Meinung schon Musgrave gewesen, daß, ehe die Athener aus eigener Anschauung die Pest kennen gelernt und das Mißgeschick noch in frischem Andenken gehabt, der Dichter nicht ein so grausiges Bild von dem öffentlichen Drangsal aufgefaßt und mit den lebendigsten Farben ausgemalt haben könne (S. 27). Für die Zeit der Aufführung aber folge hieraus als wahrscheinlich, daß das Stück an den ersten Dionysien nach der Seuche gegeben worden, nothwendiger jedoch, daß es noch zu Lebzeiten des Perikles, also nicht über Olymp. 87, 4 hinaus aufgeführt sein müsse, da es sonst ja zu nichts gefruchtet und dem Sophokles nicht geziemt haben würde, das Gedächtniß eines so bedeutenden Mannes nach seinem Tode zu verunglimpfen (insultare).

Ob es solchen Ansichten, die Hermann sicherlich nur umgestaltet, nicht aufgegeben haben möchte, gelungen sein würde, Schneidewin seinen nicht in der Oberfläche wurzelnden Ueberzeugungen untreu zu machen, haben wir schon darum triftigen Grund in Zweifel zu ziehen, weil derselbe noch zwei Jahre später den Sophokles (3. Auflage, Bd. 1. Allgem. Einl. S. 37) nur noch ausdrücklicher gegen das Unterschieben von Einmischungen praktischer politischer Tendenzen, hinsichtlich deren er sich von Aeschylos und Euripides unterscheide, verwahrt. Hermann läßt von solchem Unterschiede nichts aufkommen, sondern ist aus genauerem Lesen der alten Tragiker insgesammt (ex accuratiore veterum tragicorum lectione S. 27) zu der Einsicht gelangt, mit wie großer Geschicklichkeit (calliditas) sie, obgleich scheinbar in den fernsten Zeiten sich bewegend, Dinge der nächsten Gegenwart, und die darin am

meisten die Gemüther der Leute beunruhigten, mit versteckten und zweideutigen Erwähnungen berührt hätten. Deswegen achtet er auch nicht auf die Einrede Luzac's, bei Sophokles finde sich von dergleichen nur ein oder das andere Beispiel vor, sondern versichert unbekümmert darum, dieser Dichter sei nicht mehr als Euripides oder Aeschylos des Zustandes der Gegenwart in seinen Tragödien uneingedenk gewesen, stände ihnen also im gedenkenden Hindeuten darauf gleich; er habe nur Erinnerungen und Tadel geschickter als insonderheit Euripides zu verschleiern und auf das kunstreichste mit der allgemeinen Form einer Fabel zu verschmelzen gewußt.

Wie unbedenklich wir nun auch so ziemlich allem Uebrigen, was sich bei Hermann an die Auswitterung eines gewissen Zusammenhanges der attischen Pest mit dem König Oedipus anknüpft, unsere Zustimmung versagen, so scheint uns doch ein solcher Zusammenhang an sich nicht so schlechthin verwerflich. Freilich würden wir ihn auf die schon dem Musgrave nicht entgangene Schilderung der von Athen auf Theben übertragenen Seuche (V. 22—30) beschränken und uns eine danach zu berechnende Zeitbestimmung, wie sie Hermann für das erste Erscheinen des Stückes auf der Bühne festzustellen sich bemüht, zur Noth gefallen lassen können. Dabei dürften wir indessen wiederum auch nicht leugnen wollen, daß diese Bestimmung wankend gemacht werde durch Schneidewin's Bemerkung (Oedipus Tyr. Einleit. S. 27), Sophokles habe „die Farben für seine Dichtung" schon aus Ilias A gewinnen können; wie wir denn allerdings auch mehr zu der Annahme neigen, der Dichter habe die Seuche (den schon Homerischen λοιμός) als Strafe für einen von dem Fürsten begangenen und zu büßenden Frevel aus seinem Homer entlehnt, dessen πυραί nicht ohne Einfluß auf seinen πυρφόρος θεός geblieben, als daß wir ihn mit Kolster (S. 133) absichtlich zum Motiv des Hülfeflehens von Jung und Alt in Theben die Pest

wählen lassen sollten, „weil eine solche eben kürzlich zu Athen gewüthet hatte.“ Wir unseres Theils würden fürchten müssen, das neu erweckte, kaum erlöschende Andenken der unsäglich leidvollen, zwar jüngst nur, aber doch bereits überstandenen Landplage — K. F. Hermann bringt das Stück sogar noch während deren Verlaufes zur Aufführung — möchte das Athenische Publikum für eine angemessene, würdige Festfeier gänzlich verschlossen, und damit der Dichter für sein Werk die Einbuße des Siegeskranzes selbst verschuldet haben. Um wie viel hierdurch die Unwahrscheinlichkeit für Kolster's Wahl sich steigert, um so viel möchte sich die Wahrscheinlichkeit für Schneidewin's Zeitrechnung erhöhen, nach welcher das Drama der Ol. 84, 3 gegebenen Antigone noch voraus läge.

Dem sei aber, wie ihm wolle. Worauf es uns hier zunächst ankommt, ist, daß selbst zugegeben, die lebhaften Farben und Züge der Darstellung Thebischer Seuche hätten nur aus dem Farbentopfe gleichsam wirklichen Erlebnisses, aus eigenen Anschauungen der Athenischen Pest hervorgehen können, so erwächst daraus immer noch nicht eine Anspielung. Wie das Leben auf den Dichter eingewirkt, wie es zur Ausbildung seiner Anlagen und Gaben beigetragen, Ueberzeugung und Gesinnung bei ihm in's Dasein gerufen und gekräftigt, das wird sich in seinem Werke, auch wenn er den Stoff dazu aus ferner Vergangenheit hergenommen, schon offenbaren müssen. Allein das Leben der Zeitgenossen, persönliche Erfahrungen, Ereignisse der unmittelbaren Gegenwart in den Bereich der Dichtung, außerhalb dessen dergleichen läge, hineinzuziehen, muß unstreitig eines Dichters, zumal eines großen, unwürdig scheinen, was wir gegen Kolster S. 120 erinnern. Denn er würde ja damit Fremdartiges dem zur Behandlung erlesenen, widerstrebenden Stoffe aufdringen und jene Einheit des in allen seinen Theilen sich nothwendig bedingenden Ganzen, das seiner Schöpfung allein den Werth eines Kunstwerkes verleihen kann,

selbst zerstören; ja er würde durch Verfolgung von Nebenzwecken, seien es politische oder welche sonst, an dem Gesetze der Schönheit, dem er ausschließlich zu huldigen hat, an der eigenen Hervorbringung Verrath begehen, würde das freie Musenroß in den niederen Dienst, gleichsam in den Pflug irdischer Arbeit spannen und sich unwürdig um den Dichternamen bringen. Und das sollte sich ein Sophokles, der Dichter, in welchem sich die ganze Kunst der griechischen Tragödie mit dem Bewußtsein ihrer inneren Gesetzmäßigkeit vollendete, absichtlich haben zu Schulden kommen lassen? — Wir betonen die Absichtlichkeit, ohne welche die Anspielung ja nicht ihr Spiel treiben könnte. Der Dichter will auf etwas außer der Sphäre seines Vorwurfs Daseiendes, somit allerdings auf etwas Ungehöriges hinwinken und will, wie versteckt oder verstohlen seine Winke sich halten mögen, daß sie verstanden werden. Hätte Kolster dieses wesentliche Merkmal des Begriffes einer Anspielung etwas schärfer in's Auge gefaßt, so würde er, meinen wir, namentlich in der Angabe dessen, wodurch zum Behufe einer solchen schon die Wahl des Stoffes bestimmt worden wäre, weniger fehlgegriffen haben. Wenn wir auch Friedens- oder Kriegsklängen der Heimath (S. 124), oder einer Berücksichtigung von Orts- und Zeitverhältnissen (S. 128) Einfluß auf diese Wahl einräumen wollten, so würden — abgesehen davon, daß Kolster sich dafür mit dem epischen Cyclus, der traditionellen Mythe, den wenigen Familien (Aristot. Poet. 13) noch besonders abzufinden hätte — Klänge und Verhältnisse so innerlich mit dem Wesen des Drama verwebt sein können, daß von einer Anspielung in ihnen gar nicht die Rede sein dürfte.

Fassen wir nun zusammen, daß wir es leider unzweifelhaft für verschwendete Mühe halten müssen, wenn Kolster gesucht hat, den leitenden Gesichtspunkt für das Bestreben (auch eines Sophokles!), Gegenwart und Vergangenheit zu verbinden, festzustellen, wie es zu betrachten, wie zu beschränken sei (S. 120) ꝛc., schon

[illegible] weil er mit dem Begriffe der Sache, um die es sich [illegible] der Anspielung, nicht in's Reine gekommen; ferner daß man bisher nicht damit zu Rande gediehen, in unserem Dichter einen einzigen dahin gehörigen Fall mit unumstößlicher Sicherheit nachzuweisen, und schwerlich je dahin gelangen wird, was zum Theil bereits aus dem Umstande sich ergeben möchte, daß Ein Dargestelltes zwei ganz entgegengesetzte Auffassungen ermöglichte, wie nach dem Obigen Lob und Tadel der Staatsverwaltung des Perikles (vergl. Kolster S. 143); endlich daß sich für eine berechtigte Beurtheilung Sophokleischer Dramen immer nur die das Ganze der Kunstleistung beherrschenden Gesetze des Schönen werden geltend machen können; so wird man uns nicht ungern, meinen wir, erlassen, weitere sich selbst richtende Einzelheiten des Abschnittes noch zu besonderer Prüfung heranzuziehen. Nur auf zwei Punkte verstatten wir uns unseren Bericht noch auszudehnen. Einmal nämlich beschreibt Kolster S. 142 — 143 die Grenzen, welche die Tragiker bei ihren „Verbindungen von Sonst und Jetzt“ inne gehalten. Sie hätten, heißt es, sich die Anspielungen nur als ein ihnen gemachtes Zugeständniß gestattet, sie nicht als eine selbstverständliche Freiheit behandelt und darum stets verdeckt, mit Maß und Verstand benutzt. Was aber noch wichtiger, sie hätten sorgfältig jede Verletzung des Wesens und Charakters der Tragödie vermieden. Die Tragödie sei nach Aristoteles ihrem Wesen nach Nachbildung großer, ernster und mächtiger Ereignisse 2c. Wir bekennen, uns aus allem diesem gar nicht recht vernehmen zu können. Die Anspielungen ein Zugeständniß? Wer hätte es denn den Dichtern gemacht? Das Volk oder die Agonotheten? Davon wird uns nichts gemeldet Und wer konnte es ihnen doch nur machen, und wie sie sich dessen bedienen, wenn es nicht an sich schon innerhalb der Befugnisse ihres Berufes lag? Sie hätten die Anspielungen verdeckt, nicht weil das Wesen derselben es so [illegible], sondern weil sie ihnen zugestanden waren?

Da hätte man eher das Gegentheil erwarten sollen. Und angemessen benutzt? Man möchte meinen, was Dichter für künstlerische Zwecke mit Maß und Verstand, d. h. auf rechte Weise benutzen konnten, davon hätten sie mit „selbstverständlicher Freiheit“ Gebrauch machen dürfen und keines Zugeständnisses dafür bedurft. Wird uns nun aber als ein „noch Wichtigeres“ gesagt, sie hätten dabei sorgfältig jede Verletzung des Wesens und Charakters der Tragödie vermieden, so kann dies nur unter der Voraussetzung geschehen, daß die fraglichen Anspielungen selbst zum Wesen und Charakter der Tragödie nicht gehörten, ja daß sehr zu besorgen gewesen, die Tragödie hätte durch Einmengung des Fremdartigen an ihrer ausschließlichen, eigensten Natur Schaden genommen, wenn nicht die Tragiker — Euripides nicht ausgenommen — jede Benachtheiligung derselben mit Sorgfalt zu verhüten gewußt. Da wäre denn Kolster in der Hauptsache mit uns eines Sinnes. Fragen wir indessen weiter, wie doch die Dichter jenes Verhüten zu Stande gebracht, so würden wir meinen etwa antworten zu müssen: in der Art, daß sie mit künstlicher, nicht künstlerischer Illusion das Fremdartige ganz unbemerkt — sich durchschleichen ließen. Denn wäre es als solches bemerkt worden, so würde ja sofort das Wesen der Tragödie, und schiene es auch in noch so Geringem, beeinträchtigt sein. Nun wollen aber doch die Dichter, daß ihre Anspielungen nicht bloß bemerkt, sondern auch verstanden werden, und beabsichtigen damit, ohne es sich merken lassen zu dürfen, eine Verletzung des Wesens ihres eigenen Erzeugnisses. Wüßte Kolster hier eine andere Abhülfe gegen alle diese Mißverständnisse, Verwickelungen oder, wenn man lieber will, — Abgeschmacktheiten anzugeben, als den wir vorschlagen möchten, die einfache und, denken wir, nicht erfolglose, sich zu der Ueberzeugung zu bekennen, daß ein Dichter wie Sophokles — den Euripides lassen wir hier bei Seite — solcherlei Mittel der Wirksamkeit verschmähte. Vielleicht hilft der von ihm

selbst angezogene, wiewohl nicht zutreffend verdeutschte Aristoteles dazu, ihm den Vorschlag annehmlicher zu machen. In seiner vielbesprochenen Definition nennt Aristoteles bekanntlich die Tragödie eine Nachbildung oder Darstellung (μίμησις) einer Handlung. Das benutzte Kolster gegen die Vertretung, wie sie ein Reisig und Lachmann zu Gunsten Perikleischer Staatsverwaltung im Oedipus auf Kolonos hatten finden wollen. Vertretung von Thatsachen sei nicht Nachbildung derselben. Aber wäre denn die Anspielung, auch wenn sie, was sie an sich könnte, nicht gerade vertretende Form angenommen, darum für Nachbildung anzusehen? Schon das absolute Schweigen des Aristoteles würde dem vernehmlich genug widersprechen. Auch erschien sie ja in Kolster's eigenen Aeußerungen dem Wesen und Charakter der Tragödie fremd. Gleichwohl konnte er zur Zeit in seinem Zugeständnisse weiter nicht gehen (S. 144), als daß Sophokles strenger und zurückhaltender gewesen sei im Gebrauche der Anspielung, als Aeschylos und Euripides, und daß er damit nicht gespielt und getändelt und dergleichen aus Laune und Willkür herangezogen habe, sondern fast immer als „Folie der Leidenschaftlichkeit.“ Mit dieser Folie jedoch geht Kolster so weit über unser Verständniß hinaus, daß auch die Anweisung der rechten Stellen dafür, nämlich „wo die Personen eine heftigere Bewegung aussprechen, oder der Dichter wünscht, den Zuschauer mächtiger zu erschüttern,“ kein helleres Licht uns darüber aufzustecken vermag.

Selbst das uns am Philoktetes gegebene Beispiel, und dies bildet sodann den zweiten Grenzpunkt unserer Ausdehnung, verhilft uns zu keiner anschaulicheren Klarheit. S. 124 theilt Kolster uns mit, daß ihm der Philoktetes ganz im öffentlichen Leben sich zu bewegen scheine (klingt sehr ähnlich dem, was Schneidewin an Schöll's Ansicht tadelt, den Philoktetes habe man ganz in politische Prosa umgedeutelt). Wie es aber damit gemeint sei, erfahren wir alsbald S. 126 — 127 näher. Philoktetes erscheine

glühend von dem gerechtesten Hasse gegen Odysseus, und gleichwohl hänge alles, seine eigene Rettung und des griechischen Heeres Erhaltung, davon ab, daß er diesen seinen Haß zum Opfer bringe. Er wolle jedoch nichts von Versöhnung wissen, bis Herakles ihn belehre, daß die Götter Versöhnlichkeit fordern, und dem Götterwillen füge er sich. Dies, meint nun Kolster, ziele ab auf die Lage der Dinge bei Samos Thukyd. 8, 86. Das Heer der Athener hatte sich dort von den Abgeordneten der Vierhundert nicht besänftigen lassen, sondern drang vornehmlich darauf, gegen die eigene Vaterstadt, gegen den Peiräeus zu ziehen, um die Vernichter der Demokratie zu tödten. Das hintertrieb aber kein Anderer als Alkibiades, und dieser entließ die Abgesandten mit dem Verlangen der Wiedereinsetzung des Raths der Fünfhundert, fortgesetzter Sorge für die zu Felde Liegenden und unnachgiebigen Widerstandes gegen die Feinde. Auf Einverständniß mit den Mitbürgern selbst sei viel Hoffnung vorhanden, wenn nur der Staat erhalten bliebe. Sollte es aber einmal geschehen sein entweder um den Theil bei Samos, oder jenen in der Stadt, so werde auch keiner mehr da sein, mit dem man sich künftig aussöhnen könne. Möchte es hier noch viel Worte erheischen, um das Unpaßliche der von Kolster mit großer Sicherheit behaupteten Anspielung in's Licht zu setzen? Bei Sophokles soll Versöhnung Mittel oder Bedingung der Rettung und Erhaltung sein, bei Thukydides gerade umgekehrt Rettung oder Erhaltung die Möglichkeit der Versöhnung bedingen, wie es Alkibiades der Masse einfach schlagend darthut. Mit dem Ganzen der Anspielung fällt dann aber zugleich auch jene ganze Bewegung im öffentlichen Leben, wodurch der Philoktetes offenbar zu einem Tendenzstücke herabgewürdigt sein würde, fällt zugleich die jenem Ganzen nicht einmal homogene Einzelheit S. 133 — 134, wonach der Dichter, um darzustellen, wie Neoptolemos den Philoktetes zutraulich mache, nicht allein das Mittel, sie gemeinschaftlich Unfälle ihrer Freunde

mit einander beklagen zu lassen, gewählt, sondern auch, damit Niemand sie kalt und ruhig anhören konnte, die Sache so gewandt habe, daß die Athener sich an die kürzlich in Sicilien erlittene Niederlage erinnern mußten (!?). So habe er das Gemüth des Zuschauers erschüttert, dem nun der Schmerz auf der Bühne nicht mehr übertrieben geschienen. — Fürwahr, wir würden den Dichter nur zu bedauern haben, der, um seine Zuschauer zu erschüttern, zu derlei Künsten seine Zuflucht nehmen müßte.

Ueber den Grundgedanken der Tragödie spricht sich endlich Abschnitt VIII, ein früheres Schulprogramm, wesentlich in gleicher Weise aus, ohne denselben jedoch, was der voraufgegangenen Schrift gerade nicht zum Nachtheile gereicht, aus den Hintergedanken einer Anspielung herleiten zu wollen. S. 208 lesen wir, daß Sophokles hier dem Fundamentalgrundsatze der griechischen Moral den Handschuh hingeworfen habe; S. 209: daß die ganze Tragödie des Philoktetes sich um die Unmöglichkeit drehe, dem tödtlich Gekränkten zu beweisen, daß er verzeihen müsse, daß er, ohne sich selbst zu entehren, verzeihen und die Ehre und die Wünsche seiner Widersacher fördern könne; S. 229: die griechische Moral habe keinen Satz, der Versöhnlichkeit gegen den Feind lehrte; auf Erden sei die Frage im Sinne des Dichters nicht zu lösen; da töne von oben der Götterspruch herab, der eine neue Moral verkünde; von Herakles vernehme Philoktetes, daß der Götter Wille wirklich die Aufopferung des eigenen Zornes heische; S. 230: so habe Griechenlands größter Tragiker seine Hörer bis zur Pforte der Lehre geführt, daß man auch den Feind lieben solle; er habe den Knoten nur zerhauen können, das Christenthum kommen müssen, ihn zu lösen.

In wiefern nun unsere eigene Auffassung der Idee dieser Tragödie von der hier vorgebrachten abweiche, haben wir theils in beiläufigen Andeutungen schon zu erkennen gegeben, theils behalten wir uns Weiteres in dieser Hinsicht noch ein wenig vor.

Wir finden den Dichter hier nicht, wenigstens nicht, wie der Verfasser meint, im Kampfe mit der Moral seines Volkes, vielmehr, insoweit ihm Sittliches mit Religiösem untrennbar innerlichst verwachsen ist, an seinen Helden nur die unerläßliche Forderung stellend, daß er den Rathschlüssen des Zeus schuldigen Gehorsam leiste. Herakles erscheint ja lediglich, um dem Freunde den Willen der Gottheit kund zu thun und ihn zu ermahnen, seinen Worten Gehör zu geben, und Philoktetes bethätigt sogleich seine selbstentäußernde Folgsamkeit. Von der neuen Lehre der Versöhnlichkeit oder gar der Feindesliebe verlautet nirgends eine Silbe, und doch hätte sie des bestimmtesten Ausdrucks, wol auch der Hervorhebung des Gegensatzes der alten nicht füglich entrathen können. Einer Schuld des tragischen Helden aber wird bloß gelegentlich gedacht, ohne daß sie auch nur in das geringste Gewicht fiele für den fraglichen Grundgedanken unseres Stückes; wie wenn S. 211 von einer strafwürdigen Handlung gegen die Chryse, von einem mangelnden Hinblick nach oben, der fehlenden Unterwerfung unter den göttlichen Willen, die dem Philoktetes alle Leiden zugezogen, die Rede ist, oder S. 221 Neoptolemos die Bewegung des Mitleids mit seinem Jammergeschicke durch den Gedanken niedergekämpft haben soll, daß ein Vergehen wider die Gottheit dem Philoktetes das Leiden zugezogen habe. Ist indessen solcher nur wie obenhin erwähnten Schuld kein Einfluß weiter zugeschrieben auf ein darnach erfolgtes Strafgericht, so beruhigt man sich darüber freilich um so leichter, da ihre Beschaffenheit nicht näher nachgewiesen, worin das strafwürdige Benehmen gegen die Chryse, das Vergehen gegen die Gottheit bestanden, und wie sich letzteres zu der fehlenden Unterwerfung unter den — man weiß nicht, welchen — göttlichen Willen verhalten; was denn allerdings im Stücke selbst, wenigstens in V. 191 ff. so schlechthin auch nicht nachweislich war. Uebrigens versteht sich von selbst, daß dem Dichter für seine Art von Lösung des Knotens, wie er ihn einmal geschürzt,

die ihm zu Gebote stehende Maschine allein den befriedigendsten Dienst leisten konnte, und er die von Kolster so zur Unzeit dafür herangezogene christliche Hülfe von der Hand weisen muß.

Was endlich Kolster's Versuch, eine eigene Erklärung von V. 147 aufzustellen, anlangt, so können wir denselben nur für ungefähr ebenso mißrathen erachten, als den von G. Hermann, nach Wakefield's Vorgang *τῶνδ' ἐκ μελάθρων* zu verbinden mit *ὁδίτης*, da dies Wort uns nur den nicht daheim Seienden an und für sich, den, (*ὅς*) *ἐξελήλυθεν* V. 43, bedeutet. *Τῶνδ' ἐκ μελάθρων* aber hier elliptisch zu nehmen, dürfte um so weniger gerechtfertigt sein, als ja das zur Ergänzung der Ellipse erforderliche Verbum der Bewegung in dem prägnanten *προχωρῶν* ausdrücklich dabei steht, und das nach *ἐμὴν* eingeschobene *δ'* den geraden Weg mehr unterbrechen als fördern würde. Uns giebt die Vulgate den Sinn: Dann aus diesem Wohnorte fort- (und) mir immer zur Hand gehend rc. Wie der Scholiast in den von Kolster angeführten Worten könne „ganz richtig das Elliptische des Ausdrucks erkannt haben" sollen, begreift man gar nicht. Verbindet er doch in seiner etwas allgemeinen Umschreibung durch *τῶν μελάθρων ἀποστάς* auf das handgreiflichste *τῶνδ' ἐκ μελάθρων* mit *προχωρῶν*.

Je mehr uns nun daran gelegen ist, nichts von Belang zu übersehen, was sich uns darbietet als dazu dienend, den Höhenpunkt sittlich religiöser Entwickelung, auf welchem Sophokles in der geistigen Atmosphäre seines Volkes gipfelt, heller in's Licht zu setzen, desto ferner muß es uns liegen, rücksichtslos an einem Werke vorüberzugehen, das so manches zur Ausbeute dafür beisteuert, wir meinen „die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander von K. F. Nägelsbach, 1857." Des Verfassers Arbeit „will (Vorr. S. VI) eine rein historische sein, will den historisch ermittelbaren Volksglauben darlegen, ohne im mindesten — — vergleichend oder kritisirend zu verfahren."

Man solle daher (S. IX) „keine Charakteristik des religiösen Standpunktes der einzelnen Schriftsteller" erwarten. Der Verfasser aber vergleicht und kritisirt gelegentlich, charakterisirt auch den genannten Standpunkt einzelner Schriftsteller, wie das Sophokles und Euripides, namentlich den des letzteren ausführlicher, giebt also mehr, als er verheißen, und verpflichtet dadurch — gleichsam widerwillig — zu besonderem Danke.

In dem Abschnitte seiner Schrift demnach (8, 7), wo er den Anfang macht, den Euripides als den die Zeit beherrschenden neuen Mächten Anaxagorischer Philosophie und der Sophistik huldigend genauer zu schildern, weist er dem von Zeiteinflüssen unberührten Sophokles die Stellung an, den alten Glauben, freilich „in der reinsten und edelsten Weise" zu vertreten. Wir befinden uns, so ungern wir dem Dichter irgend ein Lob entziehen möchten, außer Stande, dieser Anweisung so schlechthin unseren Beifall zu zollen; und in diese Lage versetzt uns zunächst der Verfasser selber. Unmittelbar vorher nämlich (8, 6) beschreibt er uns den Volksglauben als historische Ueberlieferung, die am Ende auf die Götter selbst zurückgehe, deren Hauptinhalt von Homer und Hesiod fixirt worden, die vom Staat in dem auf's engste mit ihm selbst verwachsenen Cultus gewährleistet werde und unbedingte Unterwerfung erheische. Daß aber das Wissen von den Göttern ein historisches sei, dafür giebt er bereits 4, 1 als Grund an, weil für den Griechen Wissen im Allgemeinen Erfahrung oder historische Kenntniß der Dinge, und die Quelle des Wissens Ueberlieferung sei. Bei diesem als so allgemein gefaßten Ursprunge des griechischen Wissens von göttlichen Dingen regen sich freilich sofort unaustilgbare Bedenken, wie damit zu reimen scheine, daß der Volksglaube in Homerischer Periode zwar noch nicht zum Begriffe einer Vorsehung sich erhoben, gleichwohl schon sittliche Eigenschaften in die Gottheit gesetzt habe, wie die vom menschlichen Gewissen bezeugte der Gerechtigkeit, und zwar „zu allernächst und mit größter

wählen lassen sollten, „weil eine solche eben kürzlich zu Athen gewüthet hatte.“ Wir unseres Theils würden fürchten müssen, das neu erweckte, kaum erlöschende Andenken der unsäglich leidvollen, zwar jüngst nur, aber doch bereits überstandenen Landplage — K. F. Hermann bringt das Stück sogar noch während deren Verlaufes zur Aufführung — möchte das Athenische Publikum für eine angemessene, würdige Festfeier gänzlich verschlossen, und damit der Dichter für sein Werk die Einbuße des Siegeskranzes selbst verschuldet haben. Um wie viel hierdurch die Unwahrscheinlichkeit für Kolster's Wahl sich steigert, um so viel möchte sich die Wahrscheinlichkeit für Schneidewin's Zeitrechnung erhöhen, nach welcher das Drama der Ol. 84, 3 gegebenen Antigone noch voraus läge.

Dem sei aber, wie ihm wolle. Worauf es uns hier zunächst ankommt, ist, daß selbst zugegeben, die lebhaften Farben und Züge der Darstellung Thebischer Seuche hätten nur aus dem Farbentopfe gleichsam wirklichen Erlebnisses, aus eigenen Anschauungen der Athenischen Pest hervorgehen können, so erwächst daraus immer noch nicht eine Anspielung. Wie das Leben auf den Dichter eingewirkt, wie es zur Ausbildung seiner Anlagen und Gaben beigetragen, Ueberzeugung und Gesinnung bei ihm in's Dasein gerufen und gekräftigt, das wird sich in seinem Werke, auch wenn er den Stoff dazu aus ferner Vergangenheit hergenommen, schon offenbaren müssen. Allein das Leben der Zeitgenossen, persönliche Erfahrungen, Ereignisse der unmittelbaren Gegenwart in den Bereich der Dichtung, außerhalb dessen dergleichen läge, hineinzuziehen, muß unstreitig eines Dichters, zumal eines großen, unwürdig scheinen, was wir gegen Kolster S. 120 erinnern. Denn er würde ja damit Fremdartiges dem zur Behandlung erlesenen, widerstrebenden Stoffe aufdringen und jene Einheit des in allen seinen Theilen sich nothwendig bedingenden Ganzen, das seiner Schöpfung allein den Werth eines Kunstwerkes verleihen kann,

selbst zerstören; ja er würde durch Verfolgung von Nebenzwecken, seien es politische oder welche sonst, an dem Gesetze der Schönheit, dem er ausschliesslich zu huldigen hat, an der eigenen Hervorbringung Verrath begehen, würde das freie Musenroß in den niederen Dienst, gleichsam in den Pflug irdischer Arbeit spannen und sich unwürdig um den Dichternamen bringen. Und das sollte sich ein Sophokles, der Dichter, in welchem sich die ganze Kunst der griechischen Tragödie mit dem Bewußtsein ihrer inneren Gesetzmäßigkeit vollendete, absichtlich haben zu Schulden kommen lassen? — Wir betonen die Absichtlichkeit, ohne welche die Anspielung ja nicht ihr Spiel treiben könnte. Der Dichter will auf etwas außer der Sphäre seines Vorwurfs Daseiendes, somit allerdings auf etwas Ungehöriges hinwinken und will, wie versteckt oder verstohlen seine Winke sich halten mögen, daß sie verstanden werden. Hätte Kolster dieses wesentliche Merkmal des Begriffes einer Anspielung etwas schärfer in's Auge gefaßt, so würde er, meinen wir, namentlich in der Angabe dessen, wodurch zum Behufe einer solchen schon die Wahl des Stoffes bestimmt worden wäre, weniger fehlgegriffen haben. Wenn wir auch Friedens- oder Kriegsklängen der Heimath (S. 124), oder einer Berücksichtigung von Orts- und Zeitverhältnissen (S. 128) Einfluß auf diese Wahl einräumen wollten, so würden — abgesehen davon, daß Kolster sich dafür mit dem epischen Cyclus, der traditionellen Mythe, den wenigen Familien (Aristot. Poet. 13) noch besonders abzufinden hätte — Klänge und Verhältnisse so innerlich mit dem Wesen des Drama verwebt sein können, daß von einer Anspielung in ihnen gar nicht die Rede sein dürfte.

Fassen wir nun zusammen, daß wir es leider unzweifelhaft für verschwendete Mühe halten müssen, wenn Kolster gesucht hat, den leitenden Gesichtspunkt für das Bestreben (auch eines Sophokles!), Gegenwart und Vergangenheit zu verbinden, festzustellen, wie es zu betrachten, wie zu beschränken sei (S. 120) rc., schon

deshalb, weil er mit dem Begriffe der Sache, um die es sich handelt, der Anspielung, nicht in's Reine gekommen; ferner daß man bisher nicht damit zu Rande gediehen, in unserem Dichter einen einzigen dahin gehörigen Fall mit unumstößlicher Sicherheit nachzuweisen, und schwerlich je dahin gelangen wird, was zum Theil bereits aus dem Umstande sich ergeben möchte, daß Ein Dargestelltes zwei ganz entgegengesetzte Auffassungen ermöglichte, wie nach dem Obigen Lob und Tadel der Staatsverwaltung des Perikles (vergl. Kolster S. 143); endlich daß sich für eine berechtigte Beurtheilung Sophokleischer Dramen immer nur die das Ganze der Kunstleistung beherrschenden Gesetze des Schönen werden geltend machen können; so wird man uns nicht ungern, meinen wir, erlassen, weitere sich selbst richtende Einzelheiten des Abschnittes noch zu besonderer Prüfung heranzuziehen. Nur auf zwei Punkte verstatten wir uns unseren Bericht noch auszudehnen. Einmal nämlich beschreibt Kolster S. 142 — 143 die Grenzen, welche die Tragiker bei ihren „Verbindungen von Sonst und Jetzt" inne gehalten. Sie hätten, heißt es, sich die Anspielungen nur als ein ihnen gemachtes Zugeständniß gestattet, sie nicht als eine selbstverständliche Freiheit behandelt und darum stets verdeckt, mit Maß und Verstand benutzt. Was aber noch wichtiger, sie hätten sorgfältig jede Verletzung des Wesens und Charakters der Tragödie vermieden. Die Tragödie sei nach Aristoteles ihrem Wesen nach Nachbildung großer, ernster und mächtiger Ereignisse &c. Wir bekennen, uns aus allem diesem gar nicht recht vernehmen zu können. Die Anspielungen ein Zugeständniß? Wer hätte es denn den Dichtern gemacht? Das Volk oder die Agonotheten? Davon wird uns nichts gemeldet Und wer konnte es ihnen doch nur machen, und wie sie sich dessen bedienen, wenn es nicht an sich schon innerhalb der Befugnisse ihres Berufes lag? Sie hätten die Anspielungen verdeckt, nicht weil das Wesen derselben es so erforderte, sondern weil sie ihnen zugestanden waren?

Da hätte man eher das Gegentheil erwarten sollen. Und angemessen benutzt? Man möchte meinen, was Dichter für künstlerische Zwecke mit Maß und Verstand, d. h. auf rechte Weise benutzen konnten, davon hätten sie mit „selbstverständlicher Freiheit“ Gebrauch machen dürfen und keines Zugeständnisses dafür bedurft. Wird uns nun aber als ein „noch Wichtigeres“ gesagt, sie hätten dabei sorgfältig jede Verletzung des Wesens und Charakters der Tragödie vermieden, so kann dies nur unter der Voraussetzung geschehen, daß die fraglichen Anspielungen selbst zum Wesen und Charakter der Tragödie nicht gehörten, ja daß sehr zu besorgen gewesen, die Tragödie hätte durch Einmengung des Fremdartigen an ihrer ausschließlichen, eigensten Natur Schaden genommen, wenn nicht die Tragiker — Euripides nicht ausgenommen — jede Benachtheiligung derselben mit Sorgfalt zu verhüten gewußt. Da wäre denn Kolster in der Hauptsache mit uns eines Sinnes. Fragen wir indessen weiter, wie doch die Dichter jenes Verhüten zu Stande gebracht, so würden wir meinen etwa antworten zu müssen: in der Art, daß sie mit künstlicher, nicht künstlerischer Illusion das Fremdartige ganz unbemerkt — sich durchschleichen ließen. Denn wäre es als solches bemerkt worden, so würde ja sofort das Wesen der Tragödie, und schiene es auch in noch so Geringem, beeinträchtigt sein. Nun wollen aber doch die Dichter, daß ihre Anspielungen nicht bloß bemerkt, sondern auch verstanden werden, und beabsichtigen damit, ohne es sich merken lassen zu dürfen, eine Verletzung des Wesens ihres eigenen Erzeugnisses. Wüßte Kolster hier eine andere Abhülfe gegen alle diese Mißverständnisse, Verwickelungen oder, wenn man lieber will, — Abgeschmacktheiten anzugeben, als den wir vorschlagen möchten, die einfache und, denken wir, nicht erfolglose, sich zu der Ueberzeugung zu bekennen, daß ein Dichter wie Sophokles — den Euripides lassen wir hier bei Seite — solcherlei Mittel der Wirksamkeit verschmähte. Vielleicht hilft der von ihm

selbst angezogene, wiewohl nicht zutreffend verdeutschte Aristoteles dazu, ihm den Vorschlag annehmlicher zu machen. In seiner vielbesprochenen Definition nennt Aristoteles bekanntlich die Tragödie eine Nachbildung oder Darstellung (μίμησις) einer Handlung. Das benutzte Kolster gegen die Vertretung, wie sie ein Reisig und Lachmann zu Gunsten Perikleischer Staatsverwaltung im Oedipus auf Kolonos hatten finden wollen. Vertretung von Thatsachen sei nicht Nachbildung derselben. Aber wäre denn die Anspielung, auch wenn sie, was sie an sich könnte, nicht gerade vertretende Form angenommen, darum für Nachbildung anzusehen? Schon das absolute Schweigen des Aristoteles würde dem vernehmlich genug widersprechen. Auch erschien sie ja in Kolster's eigenen Aeußerungen dem Wesen und Charakter der Tragödie fremd. Gleichwohl konnte er zur Zeit in seinem Zugeständnisse weiter nicht gehen (S. 144), als daß Sophokles strenger und zurückhaltender gewesen sei im Gebrauche der Anspielung, als Aeschylos und Euripides, und daß er damit nicht gespielt und getändelt und dergleichen aus Laune und Willkür herangezogen habe, sondern fast immer als „Folie der Leidenschaftlichkeit.“ Mit dieser Folie jedoch geht Kolster so weit über unser Verständniß hinaus, daß auch die Anweisung der rechten Stellen dafür, nämlich „wo die Personen eine heftigere Bewegung aussprechen, oder der Dichter wünscht, den Zuschauer mächtiger zu erschüttern,“ kein helleres Licht uns darüber aufzustecken vermag.

Selbst das uns am Philoktetes gegebene Beispiel, und dies bildet sodann den zweiten Grenzpunkt unserer Ausdehnung, verhilft uns zu keiner anschaulicheren Klarheit. S. 124 theilt Kolster uns mit, daß ihm der Philoktetes ganz im öffentlichen Leben sich zu bewegen scheine (klingt sehr ähnlich dem, was Schneidewin an Schöll's Ansicht tadelt, den Philoktetes habe man ganz in politische Prosa umgedeutelt). Wie es aber damit gemeint sei, erfahren wir alsbald S. 126 — 127 näher. Philoktetes erscheine

glühend von dem gerechtesten Hasse gegen Odysseus, und gleichwohl hänge alles, seine eigene Rettung und des griechischen Heeres Erhaltung, davon ab, daß er diesen seinen Haß zum Opfer bringe. Er wolle jedoch nichts von Versöhnung wissen, bis Herakles ihn belehre, daß die Götter Versöhnlichkeit fordern, und dem Götterwillen füge er sich. Dies, meint nun Kolster, ziele ab auf die Lage der Dinge bei Samos Thukyd. 8, 86. Das Heer der Athener hatte sich dort von den Abgeordneten der Vierhundert nicht besänftigen lassen, sondern drang vornehmlich darauf, gegen die eigene Vaterstadt, gegen den Peiräeus zu ziehen, um die Vernichter der Demokratie zu tödten. Das hintertrieb aber kein Anderer als Alkibiades, und dieser entließ die Abgesandten mit dem Verlangen der Wiedereinsetzung des Raths der Fünfhundert, fortgesetzter Sorge für die zu Felde Liegenden und unnachgiebigen Widerstandes gegen die Feinde. Auf Einverständniß mit den Mitbürgern selbst sei viel Hoffnung vorhanden, wenn nur der Staat erhalten bliebe. Sollte es aber einmal geschehen sein entweder um den Theil bei Samos, oder jenen in der Stadt, so werde auch keiner mehr da sein, mit dem man sich künftig aussöhnen könne. Möchte es hier noch viel Worte erheischen, um das Unpaßliche der von Kolster mit großer Sicherheit behaupteten Anspielung in's Licht zu setzen? Bei Sophokles soll Versöhnung Mittel oder Bedingung der Rettung und Erhaltung sein, bei Thukydides gerade umgekehrt Rettung oder Erhaltung die Möglichkeit der Versöhnung bedingen, wie es Alkibiades der Masse einfach schlagend darthut. Mit dem Ganzen der Anspielung fällt dann aber zugleich auch jene ganze Bewegung im öffentlichen Leben, wodurch der Philoktetes offenbar zu einem Tendenzstücke herabgewürdigt sein würde, fällt zugleich die jenem Ganzen nicht einmal homogene Einzelheit S. 133 — 134, wonach der Dichter, um darzustellen, wie Neoptolemos den Philoktetes zutraulich mache, nicht allein das Mittel, sie gemeinschaftlich Unfälle ihrer Freunde

mit einander beklagen zu lassen, gewählt, sondern auch, damit Niemand sie kalt und ruhig anhören konnte, die Sache so gewandt habe, daß die Athener sich an die kürzlich in Sicilien erlittene Niederlage erinnern mußten (!?). So habe er das Gemüth des Zuschauers erschüttert, dem nun der Schmerz auf der Bühne nicht mehr übertrieben geschienen. — Fürwahr, wir würden den Dichter nur zu bedauern haben, der, um seine Zuschauer zu erschüttern, zu derlei Künsten seine Zuflucht nehmen müßte.

Ueber den Grundgedanken der Tragödie spricht sich endlich Abschnitt VIII, ein früheres Schulprogramm, wesentlich in gleicher Weise aus, ohne denselben jedoch, was der voraufgegangenen Schrift gerade nicht zum Nachtheile gereicht, aus den Hintergedanken einer Anspielung herleiten zu wollen. S. 208 lesen wir, daß Sophokles hier dem Fundamentalgrundsatze der griechischen Moral den Handschuh hingeworfen habe; S. 209: daß die ganze Tragödie des Philoktetes sich um die Unmöglichkeit drehe, dem tödtlich Gekränkten zu beweisen, daß er verzeihen müsse, daß er, ohne sich selbst zu entehren, verzeihen und die Ehre und die Wünsche seiner Widersacher fördern könne; S. 229: die griechische Moral habe keinen Satz, der Versöhnlichkeit gegen den Feind lehrte; auf Erden sei die Frage im Sinne des Dichters nicht zu lösen; da töne von oben der Göttersprucb herab, der eine neue Moral verkünde; von Herakles vernehme Philoktetes, daß der Götter Wille wirklich die Aufopferung des eigenen Zornes heische; S. 230: so habe Griechenlands größter Tragiker seine Hörer bis zur Pforte der Lehre geführt, daß man auch den Feind lieben solle; er habe den Knoten nur zerhauen können, das Christenthum kommen müssen, ihn zu lösen.

In wiefern nun unsere eigene Auffassung der Idee dieser Tragödie von der hier vorgebrachten abweiche, haben wir theils in beiläufigen Andeutungen schon zu erkennen gegeben, theils behalten wir uns Weiteres in dieser Hinsicht noch ein wenig vor.

Wir finden den Dichter hier nicht, wenigstens nicht, wie der Verfasser meint, im Kampfe mit der Moral seines Volkes, vielmehr, insoweit ihm Sittliches mit Religiösem untrennbar innerlichst verwachsen ist, an seinen Helden nur die unerläßliche Forderung stellend, daß er den Rathschlüssen des Zeus schuldigen Gehorsam leiste. Herakles erscheint ja lediglich, um dem Freunde den Willen der Gottheit kund zu thun und ihn zu ermahnen, seinen Worten Gehör zu geben, und Philoktetes bethätigt sogleich seine selbstentäußernde Folgsamkeit. Von der neuen Lehre der Versöhnlichkeit oder gar der Feindesliebe verlautet nirgends eine Silbe, und doch hätte sie des bestimmtesten Ausdrucks, wol auch der Hervorhebung des Gegensatzes der alten nicht füglich entrathen können. Einer Schuld des tragischen Helden aber wird bloß gelegentlich gedacht, ohne daß sie auch nur in das geringste Gewicht fiele für den fraglichen Grundgedanken unseres Stückes; wie wenn S. 211 von einer strafwürdigen Handlung gegen die Chryse, von einem mangelnden Hinblick nach oben, der fehlenden Unterwerfung unter den göttlichen Willen, die dem Philoktetes alle Leiden zugezogen, die Rede ist, oder S. 221 Neoptolemos die Bewegung des Mitleids mit seinem Jammergeschicke durch den Gedanken niedergekämpft haben soll, daß ein Vergehen wider die Gottheit dem Philoktetes das Leiden zugezogen habe. Ist indessen solcher nur wie obenhin erwähnten Schuld kein Einfluß weiter zugeschrieben auf ein darnach erfolgtes Strafgericht, so beruhigt man sich darüber freilich um so leichter, da ihre Beschaffenheit nicht näher nachgewiesen, worin das strafwürdige Benehmen gegen die Chryse, das Vergehen gegen die Gottheit bestanden, und wie sich letzteres zu der fehlenden Unterwerfung unter den — man weiß nicht, welchen — göttlichen Willen verhalten; was denn allerdings im Stücke selbst, wenigstens in V. 191 ff. so schlechthin auch nicht nachweislich war. Uebrigens versteht sich von selbst, daß dem Dichter für seine Art von Lösung des Knotens, wie er ihn einmal geschürzt,

die ihm zu Gebote stehende Maschine allein den befriedigendsten Dienst leisten konnte, und er die von Kolster so zur Unzeit dafür herangezogene christliche Hülfe von der Hand weisen muß.

Was endlich Kolster's Versuch, eine eigene Erklärung von V. 147 aufzustellen, anlangt, so können wir denselben nur für ungefähr ebenso mißrathen erachten, als den von G. Hermann, nach Wakefield's Vorgang *τῶνδ' ἐκ μελάθρων* zu verbinden mit *ὁδίτης*, da dies Wort uns nur den nicht daheim Seienden an und für sich, den, (*ὅς*) *ἐξελήλυθεν* V. 43, bedeutet. *Τῶνδ' ἐκ μελάθρων* aber hier elliptisch zu nehmen, dürfte um so weniger gerechtfertigt sein, als ja das zur Ergänzung der Ellipse erforderliche Verbum der Bewegung in dem prägnanten *προχωρῶν* ausdrücklich dabei steht, und das nach *ἐμὴν* eingeschobene *δ'* den geraden Weg mehr unterbrechen als fördern würde. Uns giebt die Vulgate den Sinn: Dann aus diesem Wohnorte fort- (und) mir immer zur Hand gehend 2c. Wie der Scholiast in den von Kolster angeführten Worten könne „ganz richtig das Elliptische des Ausdrucks erkannt haben" sollen, begreift man gar nicht. Verbindet er doch in seiner etwas allgemeinen Umschreibung durch *τῶν μελάθρων ἀποστάς* auf das handgreiflichste *τῶνδ' ἐκ μελάθρων* mit *προχωρῶν*.

Je mehr uns nun daran gelegen ist, nichts von Belang zu übersehen, was sich uns darbietet als dazu dienend, den Höhenpunkt sittlich religiöser Entwickelung, auf welchem Sophokles in der geistigen Atmosphäre seines Volkes gipfelt, heller in's Licht zu setzen, desto ferner muß es uns liegen, rücksichtslos an einem Werke vorüberzugehen, das so manches zur Ausbeute dafür beisteuert, wir meinen „die nachhomerische Theologie des griechischen Volksglaubens bis auf Alexander von K. F. Nägelsbach, 1857." Des Verfassers Arbeit „will (Vorr. S. VI) eine rein historische sein, will den historisch ermittelbaren Volksglauben darlegen, ohne im mindesten — — vergleichend oder kritisirend zu verfahren."

Man solle daher (S. IX) „keine Charakteristik des religiösen Standpunktes der einzelnen Schriftsteller" erwarten. Der Verfasser aber vergleicht und kritisirt gelegentlich, charakterisirt auch den genannten Standpunkt einzelner Schriftsteller, wie das Sophokles und Euripides, namentlich den des letzteren ausführlicher, giebt also mehr, als er verheißen, und verpflichtet dadurch — gleichsam widerwillig — zu besonderem Danke.

In dem Abschnitte seiner Schrift demnach (8, 7), wo er den Anfang macht, den Euripides als den die Zeit beherrschenden neuen Mächten Anaxagorischer Philosophie und der Sophistik huldigend genauer zu schildern, weist er dem von Zeiteinflüssen unberührten Sophokles die Stellung an, den alten Glauben, freilich „in der reinsten und edelsten Weise" zu vertreten. Wir befinden uns, so ungern wir dem Dichter irgend ein Lob entziehen möchten, außer Stande, dieser Anweisung so schlechthin unseren Beifall zu zollen; und in diese Lage versetzt uns zunächst der Verfasser selber. Unmittelbar vorher nämlich (8, 6) beschreibt er uns den Volksglauben als historische Ueberlieferung, die am Ende auf die Götter selbst zurückgehe, deren Hauptinhalt von Homer und Hesiod fixirt worden, die vom Staat in dem auf's engste mit ihm selbst verwachsenen Cultus gewährleistet werde und unbedingte Unterwerfung erheische. Daß aber das Wissen von den Göttern ein historisches sei, dafür giebt er bereits 4, 1 als Grund an, weil für den Griechen Wissen im Allgemeinen Erfahrung oder historische Kenntniß der Dinge, und die Quelle des Wissens Ueberlieferung sei. Bei diesem als so allgemein gefaßten Ursprunge des griechischen Wissens von göttlichen Dingen regen sich freilich sofort unaustilgbare Bedenken, wie damit zu reimen scheine, daß der Volksglaube in Homerischer Periode zwar noch nicht zum Begriffe einer Vorsehung sich erhoben, gleichwohl schon sittliche Eigenschaften in die Gottheit gesetzt habe, wie die vom menschlichen Gewissen bezeugte der Gerechtigkeit, und zwar „zu allernächst und mit größter

Entschiedenheit und stets sich erneuernder Ueberzeugung" die der strafenden, ja daß derselbe Glaube an die göttliche Strafgerechtigkeit das griechische Volk im letzten, wie im ersten Stadium seiner Entwickelung durchdrungen habe (1, 16 — 19. 24. 26. 44. 8, 7. 11). Wie dem indessen auch sein mag, diese Strafgerechtigkeit erhält Sophokles allerdings auf das strengste aufrecht. Allein wir würden, auch wenn wir uns die Beziehung „der reinsten und edelsten Weise" statt auf den Vertretenden, auf das Vertretene, wie es sicherlich damit gemeint ist, gefallen ließen, doch dem tiefblickenden Dichter die Einsicht zutrauen müssen, daß an einem durch Ueberlieferung fixirten, staatlich verbürgten und zu unverbrüchlicher Vorschrift gemachten historischen Glauben nichts eben zu reinigen und zu veredeln geblieben, und ihm darum keine Vertretung eines solchen zumuthen dürfen. Sodann aber würde er auch von seiner Seite zu dem ihm Zugemutheten mit nichten sich verstehen können in dem unzweifelhaft klaren Bewußtsein, daß er z. B. für seine allumfassende göttliche Gerechtigkeit, seine ewige sittliche Weltordnung, seinen nie schlummernden, allwaltenden, die Geschicke der Sterblichen persönlich lenkenden Zeus den Eingebungen des eigenen Geistes vielmehr, und nicht einer Stimme des Volksglaubens Gehör lieh. Wir fügen hierzu noch ausdrücklich die Heiligkeit, welche neben der Liebe unter den sittlichen Eigenschaften der Gottheit in der nachhomerischen Theologie immer noch gefehlt haben soll (1, 44. Rückblick zu 7, S. 424). Hielt sich nun unser Verfasser für berechtigt, sie dem Volksglauben des behandelten Zeitraums abzusprechen, so spricht sie der Dichter seiner Tragödie zu, indem er in dem vortrefflichen Chorgesange des K. Oedipus V. 863 ff. dem Chor ein Gebet in den Mund legt um die fromme Heiligkeit aller Worte und Werke (*τὰν εὔσεπτον ἁγνείαν λόγων ἔργων τε πάντων*), worüber der Olympos hohe Gesetze gegeben. Stammen diese aber von dem Göttersitze her, so wird der dort thronende Zeus, was er Sterblichen zur Pflicht

macht, selbst besitzen müssen; und so heißt er denn auch nach Zurückweisung unnöthiger Conjectur im Philoktetes (V. 1289) heilig, wie ihn schon Aeschylos in den Schutzflehenden genannt hatte. Auch hieraus also können wir nur eine Bestätigung folgern für die Ungeeignetheit des Sophokles, einen Glauben noch zu vertreten, über dessen Mängel und Beschränktheiten er sich bereits emporgeschwungen.

So viel im Allgemeinen über die Stellung, die Nägelsbach den Dichter zur Volksreligion einnehmen läßt. Wir unseres Theils würden sie anders auffassen zu müssen meinen, nämlich so (wie der Hauptsache nach schon oben entwickelt), daß Sophokles göttliche Personen mit ihren Namen und traditionellen Wirkungskreisen, wie er sie in den Mythen seines tragischen Stoffes überkommen, treulich festhält, doch nur als Hüllen gleichsam oder Rahmen, in welche er den Inhalt vergeistigter Götterbilder bis zu dem der obersten einheitlichen, die Welt regierenden Gottheit hinauf einfügen könnte, daß er aber mit Heroengestalten der Sagenpoesie für Dichtzwecke künstlerisch freier umgeht.

Wir befassen uns nunmehr noch mit einigen Einzelheiten des Nägelsbachschen Buches. Es wird dort (3, 3), wo das Verhältniß der Götter zu den unpersönlichen Schicksalsgewalten dargelegt werden soll, eine schon in unserer früheren Schrift über den Philoktetes nicht unbeachtet gebliebene (s. Note 30) Stelle des Pindaros angeführt, die von dessen Auslegern zum Theil unrichtig gedeutet sein möchte. Pindaros erwähnt in dem ersten Pythischen Siegesliede auf den Hieron V. 50 ff., daß dieser nicht dem Beispiele des Philoktetes folgend in den Kampf gezogen sei, und zwar persönlich, nicht durch Feldherren vertreten (vergl. Dissen). Ein hochherziger Mann habe in seiner Noth ihn sich zum Freunde erschmeichelt; und damit geht unmittelbar die Vergleichung zu Ende. Wer dieser Mann gewesen, ist schwerlich zu errathen. Die Hariolationen der Scholien führen zu keinem einigermaßen

gesicherten Ergebnisse. Denn auch der Reginer Arkesilaos, den Thiersch nicht zurückwies, war ja ein Besiegter, und ihm gegenüber stände Hieron nicht als Sieger, sondern nur als vorher nicht Befreundeter da, geschweige daß auch keine Kriegsunternehmung ausfindig zu machen, für welche er ihn zum verbündeten Freunde gewonnen. Böckh's Kumäer aber dürfte, wenn auch sonst eben nichts, doch das wider sich haben, daß eine früher nicht freundliche Gesinnung des Hieron gegen ihn, d. h. die Kumäer überhaupt nirgend woher zu beurkunden. In der ausgeführteren Erklärung des Beispiels konnte, was sich schon bei Böckh durch Umdeuten eines präsentischen in ein futurisches Particip verdunkelt, kein anderer das Paßliche desselben aufhebender Zweck der Fahrt zum Philoktetes angegeben werden (wie durch Ahlwardtsche und Hermannsche Conjectur geschieht), als der, ihn bei seiner Abholung von Lemnos mit den Griechen vor Troja so weit auszusöhnen, daß er es über sich vermöchte, mit der unwiderstehlichen Kraft seines Bogens ihnen beizustehen. Daß er krank einherging, womit hier der kranke Fuß angedeutet wird, gehört nicht mehr zum Vergleiche; weshalb wir nicht mit den übrigen Auslegern auch dem Könige eine Krankheit andichten, vielmehr den Scholiasten seine Lithurie für sich behalten lassen. Wohl aber lag dem Dichter daran, noch besonders auszusprechen, daß Philoktetes, obgleich am Leibe krankend, dennoch die Stärke besessen, der Bestimmung des Schicksals zu genügen, um daran den allgemeinen Wunsch anzuknüpfen, daß ein Gott den Hieron ebenso aufrecht erhalten möge für die Zukunft, wenn er ihm den günstigen Augenblick zur Erreichung ersehnter Ziele verleihe. Die zum Philoktetes gekommenen Heroen macht Pindaros nicht namkundig. Da er sie aber göttergleich nennt und ihr Kommen zu den Momenten des Beispiels gehört, wird der edlere Sinn des μεγαλάνωρ (vergl. Rost zu Duncan's Lex.) dem unedlen des aus dem ὑπερήφανος der Scholien in neuere Erklärung und Uebersetzung geflossenen Stolzes

und Trotzes vorzuziehen sein. Daß dabei freilich Böckh's Kumäer mit seinem Volksinbegriffe nur um so mehr noch in's Gedränge käme, müßten wir schon geschehen lassen. Ein anderer Punkt indessen hält uns noch auf Augenblicke bei jenen Heroen zurück, ihre Mehrzahl nämlich. Pindaros schöpft sie aus einer Sagenquelle, die ja auch den Tragikern nicht versiegt war, und G. Hermann ist (Diss. de Aeschyli Philocteta in den Opuscc. 3 S. 116), nachdem er kurz zuvor selbst aus des Dion Chrysostomos Bericht die Einzelsendung des Odysseus zum Abholen des Philoktetes bei Aeschylos abgenommen, so fest von dem Auftreten einer solchen Mehrzahl bei Aeschylos überzeugt, daß er nichts so ungern im Dion vermißt, als die namentliche Erwähnung derselben. Sei es doch unglaublich, daß allein Odysseus, Philoktetes und der Chor das hier in Rede stehende Aeschylische Stück sollten aufgeführt haben 2c. Wir sind entgegengesetzter Ueberzeugung und glauben durch unumstößliche Gründe sie erhärten zu können. Denn einmal sagt Dion von Euripides im Gegensatze zu Aeschylos ausdrücklich, er habe in seiner Dichtung den Odysseus nicht allein nach Lemnos geführt (οὐ μόνον — πεποίηκε τὸν' Οδυσσέα παραγινόμεναν), sondern in Begleitung des Diomedes, wie (weiter unten) Sophokles den Odysseus vom Neoptolemos begleitet, wogegen Aeschylos bei ihm neben dem Odysseus keinen anderen als diesem mitgegebenen Gehülfen erscheinen läßt. Sodann wissen wir durch Aristoteles (Poet. 4, 16) auf das zuverlässigste, daß Aeschylos zuerst die Anzahl der Schauspieler in der Tragödie von Einem auf Zwei gebracht habe, auf Drei aber erst Sophokles. Ließ sich ein Lessing (Leben d. Soph. S. 121—122) in seinem Glauben an die untrügliche Bürgschaft unseres sichersten Gewährsmanns wankend machen durch die namenlose Biographie des Aeschylos in der Robortellischen Ausgabe desselben und eine Stelle des Themistios, so können wir das nur bedauern, halten aber nach dem, was über den Anonymus und den Redner schon geäußert worden von Ferd.

Schultz (de vita Soph. S. 70—73), wie von Ritter (Comment. zu Aristot. Poet. S. 115—116) den Zusatz eines eigenen Wortes nur für um so überflüssigere Weiterung der Sache. So viel indessen steht fest, daß Aeschylos von der Neuerung des Sophokles ebenfalls schon Gebrauch gemacht, aber freilich nur selten und gegen das Ende seiner tragischen Laufbahn. Vergl. Tyrwhitt zu Aristot. Poet. S. 127—128 (ed. 3), O. Müller 2 S. 55, Schöll's Sophokles S. 50 ff. Daß er jedoch in seinem früheren Philoktetes sich dies noch nicht verstattet und lieber habe den sogar es fordernden Sageninhalt dem selbstgesetzten Maße der handelnden Personen theilweise zum Opfer bringen wollen, schließen wir endlich mit Sicherheit aus der ganzen Anlage, wie aus dem Verlaufe der Tragödie, soweit Dion's Mittheilung uns davon in Kenntniß setzt. Es geht in dem Stücke Alles auf das einfachste und damit zugleich in alterthümlich großartigem Sinne her. Odysseus, so werden wir unterrichtet, kann einer Gestaltverwandlung durch Athene, der aus Lemniern bestehende Chor Euripideischer Entschuldigung wegen bisherigen Ausbleibens entrathen und sich unvermittelt einführen, die Meldung von den erdichteten Unfällen der Achäer, dem Tode des Agamemnon, dem schmachvollen Untergange des Odysseus ꝛc., findet leichten und wirksamen Eingang bei dem Philoktetes. In der That, unter so bewandten Umständen, möchte es ziemlich schwer halten, ein nur einigermaßen schickliches Plätzchen der Handlung nachzuweisen, wo man mindestens den nach Hermann dem Odysseus zur Unterstützung unzweifelhaft (haud dubie) beigegebenen Herold Eurybates versucht werden könnte noch einzuschieben. Uebrigens hatte ja auch schon Lesches in der kleinen Ilias den Einen Diomedes zur Abholung des Philoktetes nach Lemnos schiffen lassen, während Odysseus den Neoptolemos von Skyros zum Heere vor Troja führt. Unsere Pindarsage freilich sendet mehr als Einen Heros zum Philoktetes. Was aber Böckh bewogen haben kann, den Odysseus und Neoptolemos, ohne irgend

Anstand zu nehmen, zu den Sendlingen zu machen, wissen wir nicht. Unsererseits würden wir an die Stelle des letzteren den Diomedes setzen, nicht allein weil diesen bereits die kleine Ilias (vergl. Schneidewin's Einl. z. Phil. S. 146) mit dem Odysseus zum Erfüllen der von Helenos verkündeten Schicksalsbedingungen verbunden, und Euripides beide zu der dahin gehörigen Einen Abholung des Philoktetes von Lemnos vereinigt hatte, sondern auch weil Sophokles den Philoktetesmythos tiefer aufgefaßt hatte, und es sich zur entsprechenden Darstellung des so aufgefaßten Stoffes, die Vermeidung Euripideischer Fußstapfen nicht in Anschlag gebracht, für ihn um abstechendere Charaktergegensätze handelte. Dabei stand ihm ein freieres Benutzen der Ueberlieferung zu, wie seinen dichterischen Vorgängern, wenn nicht etwa, wofür wir sein möchten, die Abgesandten des Euripides auf eine Beglaubigung durch die Pindarische Sage sich berufen dürften. Von dieser freilich würde auch letzterer in sofern abweichen, als er nicht beide bloß durch liebkosende Bitte ohne Anwendung von List oder Gewalt, sondern namentlich den Odysseus als eigentlichen Wortführer in umgewandelter Gestalt durch Lug und Trug den Philoktetes zur Mitfahrt nach Troja bestimmen läßt, um Priamos Stadt zu zerstören und den Drangsalen der Danaer ein Ende zu machen.

Indem wir nun daran sind, das schon berührte Verhältniß göttlicher Machtstellung zu einer unpersönlichen Schicksalsgewalt, oder den Uebergang eines Glaubens an die letztere zu der Ueberzeugung von der vorwaltenden ersteren, auch Wechselvorgang genannt, etwas näher in Betracht zu ziehen, vermögen wir nicht darüber in's Klare zu kommen, wie dieser Vorgang kein successiver, sondern ein simultaner sein (S. 142), oder wie die Schicksalsfügung mehr simultan, als successiv in eine göttliche Fügung sich verwandelt haben soll (S. 151). Alle Verwandlung des bisherigen in einen anderen Zustand, insonderheit jede Entwickelung

aus einer mangelhafteren in eine vollkommnere Beschaffenheit kann ja nur in einer Zeitfolge, also successiv vor sich gehen, und ein simultan sich Veränderndes wäre, meinen wir, immer nur ein in gleichzeitiger Aufeinanderfolge, somit successiv zum Besseren oder Schlechteren sich Wendendes. Oder sollte der Entwickelungsproceß in irgend einer Erkenntniß, wo innerhalb des nämlichen Zeitraums und in sofern gleichzeitig bei Zeitgenossen ein zeitweiliger Stillstand, wenigstens scheinbar, oder Rückschritt einträte, ein simultaner heißen? Wir wissen es nicht. Das aber wissen wir, daß ein Sophokles mit seinen Gleichgesinnten, nachdem er einmal von dem Wahnglauben an die finstere Nothwendigkeit eines blinden Verhängnisses zu dem Innewerden einer persönlichen und durch ihre Gerechtigkeit als persönlich verbürgten Gottheit sich erhoben hatte, bei dem Resultate des für ihn vollzogenen Processes beharrte, und wenn er im Ausdrucke davon abzuweichen schien, dies nur in einer Anbequemung an den Volksglauben beruhte, um einer staatlichen Vorschrift wenigstens der Form nach genug zu thun, oder etwas dem allgemeineren Verständnisse zugänglicher zu machen. Es ist uns immer nicht als so ganz unbedeutsam vorgekommen, daß er im Philoktetes V. 1413 — 1415 den Herakles unmittelbar von den himmlischen Sitzen her die Rathschlüsse des alleinigen Zeus verkündigen läßt, wogegen Philoktetes selbst (1466) noch vor dem allbezwingenden Dämon der Führung der großen Moira gedenken muß.

Der fünfte Abschnitt des Buches entwickelt über die praktischen Folgen der Gotteserkenntniß manches sehr Beherzigungswerthes, wenn gleich für Schärfe des Begriffes hin und wieder etwas zu vermissen. Wird aber eine Art umfassenderer Ethik als aus dem Principe jener Erkenntniß herzuleiten eingebracht, so wirft sich wie von selbst die Frage auf, ob dergleichen Tugendlehre nicht dem religiösen Volksglauben fremd sei und vielmehr dem Gebiete griechischer Philosophie anheim zu geben. Jenen Glauben überhaupt

aber weist unser Verfasser in eine nicht streng genug gezogene Grenze, ja stellt ihn zum Theil so hoch, daß er mit sich selbst darüber in offenbaren Widerspruch geräth. Er nennt es zwar eine Grundanschauung des Griechen, daß die ungeschriebenen himmlischen Gesetze (Soph. Oed. Kol. 867) allein vom Olympos und von keiner sterblichen Menschennatur erzeugt seien, kennt aber keine Stelle, in welcher des Menschen Bekanntschaft mit diesen Gesetzen auf eine der von ihm (Abschn. 4) beschriebenen Offenbarungsformen zurückgeführt würde. Auch bringt er selbst die Worte des Mimnermos bei, wonach die Menschen von den Göttern kein Wissen empfangen haben weder des Bösen noch des Guten. Da bleibt denn nichts weiter übrig, als daß die Göttergesetze, welche nirgends als geoffenbarte betrachtet werden, so heißen müssen, weil sie sich dem Bewußtsein des Menschen als göttlich dargestellt haben. Nun ist aber oben alles Wissen des Volkes von den Göttern und ihrem Willen oder Gesetze schlechthin ein historisches, von außen überliefertes genannt worden, und damit würde es in geradestem Widerspruche stehen, wenn dieses Volk daneben noch ein inneres haben sollte von göttlichen Dingen, die sich dem Bewußtsein als solche dargestellt hätten. Es ist jedoch nicht Jedermanns Sache, aufzusuchen und aufzufinden, was ursprünglich als Keim dem menschlichen Bewußtsein eingepflanzt worden und durch geistige Pflege gedeihlich entfaltet die Frucht eines Wissens bringt, das an Gewißheit ein historisches hinter sich läßt. Die pflegenden Geister freilich bleiben dann ihrem Volke angehörig; allein deren Errungenschaft, das von ihnen entwickelte Wissen, darf nicht füglich zum Glauben der Masse herabgesetzt werden. Daß es aber auch in diesem durch gläubige Annahme seine Stätte fände, darauf konnte es einem tragischen Dichter, wie dem Sophokles, gelingen mit Erfolg einzuwirken und somit seine Kundgebungen in dieser Hinsicht zum öffentlichen Gemeingute des Athenervolkes zu machen. Wir rechnen dahin, was er über die Frömmigkeit

(εὐσέβεια) in der schönen Stelle des Philoktetes (V. 1440—1444) durch den Mund des Herakles, also durch Gottesoffenbarung, äußern läßt. Leider werden die Worte dort durch kritische Anzweifelungen unsicher und getrübt. Wir lesen sie indeß, was uns das gerathenste dünkt, nach Bergk mit der einen Veränderung des ἡ in Toup's οὐ und der Streichung des mindestens tautologen V. 1444. So enthalten sie den gewichtigsten Grund für das vorzugsweise Anpreisen der Frömmigkeit, daß ihr nämlich der Vater Zeus alles Uebrige nachsetze, nicht weil, wie G. Hermann noch in den Retractationen (S. 20) mit ziemlich gewaltsamer Conjectur und Wunder's Erklärung will, ihr Lob unter den Menschen nicht sterben könne, sondern weil sie selbst, ihr Wesen, nicht sterbe mit den Menschen. Das scheint uns denn die feierliche Schlußmahnung des Herakles nicht, wie Schneidewin meint, abzuschwächen, sondern ihr erst die volle Kraft und die rechte Hebung zu gewähren. Zugleich aber giebt sich in der den leiblichen Tod überdauernden Frömmigkeit, zu welcher Herakles anmahnt, etwas Anderes zu erkennen, als wodurch sie bei menschlicher Bedürftigkeit und Abhängigkeit, wol gar nach einem Hesiodischen zu Mekone geschlossenen Vertrage (s. Nägelsbach S. 193) in Handlung und Wort, d. i. in Opfer und Gebet hervortritt, eine Gesinnung nämlich, die über irdische Nothdurft erhaben, von ungöttlichem Wesen, unheiligen Gedanken mehr und mehr gereinigt sich erhebt in den Aether sich vervollkommnender Gottergebenheit und, wenn man sich entschließen kann, von specifisch christlicher Vorstellung dabei abzusehen, Gottseligkeit.

Damit finden wir uns hinübergeleitet zu einem Punkte, worüber wir Nägelsbach's Ansicht nicht eben theilen können. Er glaubt nämlich aus mancherlei Anführungen schließen zu müssen, daß in der griechischen Tragödie nirgend von einem positiven Glücke der Todten, noch weniger von einer Seligkeit der Gerechten und Frommen die Rede sei, oder daß man eine tröstliche Unsterb-

lichkeitslehre zum Ideenkreis der Tragödie nicht rechnete (7, 24. 25). Wir sind etwas anderer Meinung, nicht als ob wir das Richtigere derselben durch unsere Ausdeutung des unvergänglichen Wesens der Frömmigkeit allein schon für ausreichend verbürgt hielten. Es steht uns vielmehr noch reichhaltigere Unterstützung dafür zu Gebote. Denn um weniger Gesichertes in Lesart und Erklärung des Koloneischen Oedipus auf sich beruhen zu lassen, sollte nicht das „Entsühnt und Hochbegnadigt“ in den Hades hinabgehen, was Nägelsbach doch nur als ein wissentliches dem Oedipus zuerkennen konnte, nicht die gleichfalls ihm zugestandene bewußte Thätigkeit des Segenspendens für Athen von jenseits eine Seligkeit ihm dort zu bereiten geeignet sein? Und nun die Antigone! Sie weiß, daß, wenn sie fromm die heilige Pflicht der Bestattung an ihrem im Kampfe gefallenen Bruder erfüllt, sie dafür ihr Leben lassen muß; sie weiß aber auch, daß sie den Göttern drunten länger gefallen soll, als Herrschern der Oberwelt, daß sie von jenen würde Strafe zu leiden haben, wofern sie das höhere göttliche Gesetz aus Menschenfurcht nicht befolgt hätte, und weiß, daß, wenn sie durch Befolgen jenes gegen das ungöttliche Gebot irdischer Gewalt verstoßen, sie lieb zu Lieben, zu Eltern und Bruder, kommen würde, weshalb denn das Leben unter Unlieben ihr unerträglich und nur ein auch vorzeitiges Sterben Gewinn war (Antig. 73 ff. 450 ff. 895 ff.). Sollte hier abermals nicht das Bewußtsein, dem göttlichen Willen selbst mit Aufopferung des Lebens und aller Freuden desselben nachgekommen zu sein, nicht die dauernde Gemeinschaft mit den theuersten, auch durch gleiche Gottesfürchtigkeit innigst mit ihr verbundenen Ihrigen für die Antigone die Geltung eines positiven Glückes jenseits, eine Seligkeit der Frommen gewinnen können? Wir glauben unserer Sache darin gewiß zu sein, wofern man nicht etwa, was freilich unserem Nägelsbach schwerlich in den Sinn gekommen, den Werth des Positiven gewillt sein sollte nur Elysischen Genüssen beizulegen, wie jenen

Lustgelagen (θαλίαι) bei Homer, an denen nach Odyss. 11, 601 Herakles unter den unsterblichen Göttern sich ergötzt, während Odysseus sein Schattenbild in der Unterwelt vorfindet. Wie Sophokles über dergleichen hinweg sei, giebt er dadurch deutlich genug zu verstehen, daß er jenen einfach von den himmlischen Sitzen herbescheidet, um dem Freunde die Rathschlüsse des Zeus zu eröffnen.

Konnte nun aber in Folge unserer Erörterung die Frage entstehen, ob der Dichter seine geläuterte Vorstellung von dem Wesen jenseitiger Seligkeit Eleusinischer Weihe verdanke, so würden wir mit einer verneinenden Antwort eben nicht lange ausbleiben. Daß er in die Mysterien derselben eingeweiht war, dürfen wir nicht leicht in Zweifel ziehen. Nägelsbach führt (7, 15) das die Thatsache, meinen wir, bezeugende Fragment des Sophokles selbst aus Plutarch de aud. poëtis (II, 21 E) an. Der Dichter preist darin dreimal glücklich jene Sterblichen, welche diese Weihen geschaut, ehe sie in den Hades kamen. Denn für solche allein sei dort zu leben, den Uebrigen Alles dort unselig. Die Stelle gehört zu der Zahl solcher, die man nach des Schriftstellers Dafürhalten den Dichtern nicht verübeln dürfe, weil diese den von ihnen dargestellten Charakteren gemäß (ἐν ἤθει, vgl. Wyttenbach zu II, 20 E) oder im Scherze gesprochen. Ihren mißfälligen Worten aber habe man berichtigende oder aufhebende Aussprüche der nämlichen oder anderer Verfasser gegenüber zu stellen, wie denn Diogenes, als er einmal so etwas Sophokleisches verlauten gehört, geäußert habe: Dann wird also der Dieb Patäkion (s. Wyttenbach) nach dem Tode ein besseres Loos als Epaminondas haben, weil er eingeweiht gewesen? — Sophokles hatte, so scheint es, eine seiner tragischen Personen zum Organe der den Werth der *dramatischen* Mysterien — auf diese bezieht sich das Schauen derselben — wol stark überbietenden Volksschätzung gemacht, also dem Charakter seiner Person gemäß (ἐν ἤθει) gesprochen und seine eigene Ueberzeugung hinter der seines Dichtergebildes zurücktreten lassen. Wie

wäre es doch auch nur denkbar, daß er sein Durchdrungensein von der überall, auch im Hades streng waltenden göttlichen Gerechtigkeit, worin er ohne Zweifel einem Diogenes nichts sarkastisch zu widerlegen bot, daß er seine tiefwurzelnde, zuversichtliche Erwartung einer Seligkeit dahingeschiedener Frommer, wie sie die obigen Beispiele uns schildern, sollte aufgegeben haben zu Gunsten eines Mysterienspiels, das nur bestimmt war, der trüben Homerischen Anschauung vom Jenseits mit dem erfreulicheren Lichte heiterer Aussicht entgegenzuwirken, wie entschieden es dabei nach Lobeck's dem Verfasser nicht unbekannten Ermittelungen an Lehre tiefsinniger Weisheit und an gründlicherem Aufschluß über die Gegenstände des Volksglaubens gebrechen mochte.

Nächst der Frömmigkeit behandelt Nägelsbach sodann die Sittlichkeit (σωφροσύνη), zum Theil genauer Abschn. 6 in ihrem Gegensatze gegen die ὕβρις. Hätte man nun schon in Betreff der ersteren über eins und das andere mit ihm zu rechten, so wäre das vielleicht noch mehr der Fall hinsichtlich der letzteren. Soll diese nämlich so allgemein hin das Böse, die Sünde bedeuten, so möchte man sie lieber der Frömmigkeit als deren Gegentheil gegenübergestellt sehen, wie sie ja Aeschylos δυσσεβίας τέκος nennt, und dazu würde sie als in der Regel thätliches Verfahren, wenn nicht schlechthin das Wort, doch bloße Gemüthsregung ausschließen. Das lassen wir jedoch, da es uns hier mehr außer dem Wege liegt, und weisen nur noch auf die bedeutungsvolle, auch von Nägelsbach wohl beachtete Schilderung der ὕβρις hin im K. Oedipus V. 812 ff., wovon wir die einzelnen Züge, wie 885. 890 — 891, um so passender auf den Philoktetes finden, je unbedenklicher auch wir, zumal so weit es den Sophokles angeht, uns zu der Ansicht bekennen, daß nach Abschn. 5. 6. 7 Glück und Unglück durch die hier behandelten Gegensätze bedingt sind, und Leiden als Prüfung des Menschen oder Uebungsschule für ihn nicht nachgewiesen, folglich nur als verwirkte Strafe einer

Schuld angesehen werden können. Hält aber unser Dichter sonst überall ganz unverbrüchlich auf eine göttliche Gerechtigkeit, die sich mit innerer Nothwendigkeit auch in einer solchen Strafe offenbare, so mußte ihn das selbst gegen den leisesten Verdacht schützen, als hätte er auch nur ähnlich wie Euripides (Nägelsbach 8, 11) jene Grundeigenschaft des Wesens der Gottheit nicht etwa bloß in Frage gezogen oder bezweifelt, sondern geradezu in Abrede gestellt; und das sei denn freilich ein schlimmes Ding (δεινόν γε, wie es in dem Fragment aus dem Aletes heißt, 94 Dind.), wenn es den Gottlosen aus bösem Geschlechte wohl, den Frommen aus gutem übel erginge, da es doch, wie wir mit ziemlich platter Alltagsweisheit belehrt werden, sich umgekehrt verhalten müßte. Die Worte waren wol nur charaktermäßig (ἐν ἤθει) gesprochen und hatten ihre Correctur zur Hand, oder ähneln der Stelle im Philoktetes (452), wo die Götter schlecht heißen, und der des Psalmisten, wo bekanntlich gesagt wird, es sei kein Gott.

Was endlich die Verse der Euripideischen Herakliden anbelangt, in denen nach 8, 10 offenbar mit polemischer Rücksicht auf Odyss. 11, 600 ff. geleugnet, daß Herakles nach seiner Verbrennung in den Hades gegangen, und seine unmittelbare Versetzung in den Himmel behauptet werden soll, so will uns dies Offenbare der Rücksicht nichts weniger als einleuchten aus dem einfachen Grunde, weil die Odyssee, was Nägelsbach seltsamerweise übersieht, von einem Nacheinander des Aufenthaltes gar nichts meldet. Sie berichtet, wie Odysseus den Herakles im Hades wahrgenommen, aber nur als Schattenbild (εἴδωλον), während er gleichzeitig mit seinem eigentlichen, persönlichen, gleichsam mehr leibhaften Selbst (αὐτός) sich unter den unsterblichen Göttern an Schmäusen erlustigt ꝛc. Nicht die Doppelexistenz an sich, sondern die Art derselben wird hier eigenthümlich ausgemalt. Aus der Iliade kennen wir die Leiber der Erschlagenen als ihr Selbst, ihre αὐτοί, ein Raub der Hunde und Vögel, nachdem ihre Seelen

in den Hades entsendet. Die Neuerungen hier liegen zu Tage, ob interpolirt und von wem, lassen wir dahingestellt. Der Athenerchor in den Herakliden aber (V. 205 ff. Matth.) will die Alkmene beruhigen über das Schicksal ihres Sohnes, den eine Sage nach seinem Flammentode in des Hades Haus hinabgeführt. Der sei aber, abweichend von der Sage (φεύγει λόγον), zum Himmel emporgegangen und ruhe auf dem lieblichen Lager der Hebe. Bei dem λόγος möchten wir, wenn auch nichts Anderes dawider wäre, schon deshalb nicht an die Odyssee denken, weil Euripides für seine Abweichung gerade diese, wie wir aus der unmittelbaren Verbindung mit der Hebe glauben schließen zu dürfen, scheint im Sinne gehabt zu haben. Vielmehr würden wir ihn lieber zu jenen ἀοιδῶν δύστηνοι λόγοι (Rasender Herakles V. 1317 M.) zählen, denen Herakles dort Schuld giebt, mancherlei unwürdige Fabel von den Göttern zu verbreiten. Uebrigens hatte ihn bereits Hesiodos Theog. 950 ff., wie Sophokles und Euripides, sofort nach vollbrachten Thaten zum Olympos erhoben.

Die allgemeinen Bemerkungen, mit denen Nägelsbach's Schrift zu Ende geht, sind geartet, wo sie nicht lauten Widerspruch hervorrufen, doch mancherlei Bedenken zu erregen, wie wenn Platon's Idealismus eine der allergrößten Thaten der Philosophie heißt und die Beschränkung der Sinne auf die Erscheinungswelt eine Forderung an den Menschen, seine Sinne zu verleugnen, oder wenn es keine speculative Religion geben und jede Religion auf Thatsachen beruhen soll. Doch liegt dergleichen hier außerhalb des uns selbst zu abgesteckten Gesichtskreises.

So wären wir denn in unseren Verhandlungen mit der neuen Gruppe gleichsam von uns bekannter gewordenen Zuschauern des abermals zur Aufführung gekommenen Sophokleischen Philoktetes, wie mit anderen, die sich später uns als Gerngesehene beigesellt, um uns allgemeinere Ansichten über den Dichter der Tragödie vorzutragen, zu Rande gediehen. Wir haben auch im

Verkehr mit letzteren dieses Stück nie ganz aus den Augen verloren und meinen, was uns über beides, Gedicht und Dichter, noch angelegen sein möchte auszusprechen, in schicklichster Weise an das oben bereits mitgetheilte Wort Lessing's (Laokoon S. 34), die Wunde des Philoktetes sei ein göttliches Strafgericht gewesen, anreihen zu können. Zuvörderst nämlich erkannte Lessing mit Abweisung jedes Zufalls, den er etwa hätte beglaubigt finden mögen durch einen zufällig zu nennenden Mangel an Heilmitteln und Heilkünstlern, sogleich das Wunderbare der Wunde an, worin ihm ein mehr als natürliches Gift unaufhörlich tobte. Indem er sodann aber damit nicht eine zugeschickte Prüfung über den Leidenden ergehen ließ, sondern ein verhängtes Strafgericht, bleibt auch für den geringsten Zweifel kein Raum, daß er diesem mit vollkommener Sicherheit eine Schuld beigemessen, welche die Strafe ihm zugezogen. Und das Urtheil eines Lessing, der in das Wesen griechischer Tragödie gründlich, wie wenige, eingedrungen war und die Aristotelische Poetik für ebenso unfehlbar hielt, als die Elemente des Euklides es nur immer seien (Hamb. Dramat. Th. 2 S. 396), fällt so schwer in's Gewicht, daß man sich fast entschließen könnte, auf die Autorität eines solchen Mannes hin ein Vergehen auch da einzuräumen, wo die eigene Ueberzeugung davon noch nicht so ganz feste Wurzeln geschlagen. Einmal befestigt aber kann diese selbst durch Hegel's Auslassung über die falsche Vorstellung von Schuld oder Unschuld bei tragischen Conflicten (vergl. Bd. 10 Abth. 3 S. 552) nicht erschüttert werden. Die tragischen Heroen — und der heroische Weltzustand bietet den allgemeinen Boden für die griechische Tragödie, S. 545 — sind, vernehmen wir, ebenso schuldig als unschuldig. Gilt die Vorstellung, der Mensch sei schuldig nur in dem Falle, daß ihm eine Wahl offen stand, so sind die alten plastischen Figuren unschuldig; sie handeln aus diesem Charakter, diesem Pathos, weil sie gerade dieser Charakter, dieses Pathos sind. Das eben ist die

Stärke der großen Charaktere, daß sie nicht wählen, sondern durch und durch von Hause aus das sind, was sie wollen und vollbringen. Ihr nicht unberechtigtes, collisionsvolles Pathos führt sie in Conflict mit anderen gleichberechtigten Individuen, zu verletzenden schuldvollen Thaten. Daran wollen sie nicht unschuldig sein. Sie sind ihr Ruhm, ihre Ehre. In Tiefe, Maß und plastisch lebendiger Schönheit ihrer ebenso gediegenen, als gebildeten Objectivität war Sophokles Meister (S. 558).

Wie sehr wir durch das geistige Mark dieser Schilderung uns gefesselt fühlen mögen, gewisse aufsteigende Bedenken können wir dennoch nicht unterdrücken. Wir lassen uns nämlich bedünken, daß in jenen plastischen Gestalten immer noch ein Naturalismus zur Erscheinung komme, dessen Kern, wenn auch noch so viel verheißend, so lange einer sittlichen Würdigung sich entziehe, bis er von dunkelen Naturmächten sich frei gemacht und so zum Bewußtsein dessen gelangt, was allein ihm sittlichen Werth verleihen kann. Ist doch ein unbewußter Wille eben noch keiner, sondern eine unwillkürliche Richtung und als solche dem Drange blinden Naturtriebes verfallen. Nur der wahre, der bewußte Wille vermag es, sich Zwecke für das Handeln zu setzen, dem Charakter Form zu geben und sich in dem Bilde schöner Persönlichkeit zu vollenden. Wir glauben eine Unmittelbarkeit des Thuns zu kennen, die zu einer höheren veredelten Natur werden kann, woraus ohne viel vorgängigen Wählens und in sofern unbewußt eine sittliche That entspringt, wie das Werk eines künstlerischen Schaffens. Solche That vollbringt sich aber ohne Verletzung des Rechts anderer Individuen, unterscheidet sich mithin von derjenigen Hegelscher Heroen. Diese gehen noch in einer Objectivität auf, die kein Ausscheiden eines Selbstbewußtseins zuläßt, da für Naturalisten allerdings so ein Bewußtsein nur die Bedeutung „formeller Subjectivität" (S. 552) haben könnte. Damit läge aber die sittliche Welt noch wie ein unterschiedsloses, dunkles und todtes

Chaos, eine rudis indigestaque moles da, in welche erst ein bewußter Geist Licht und Leben zu bringen hätte, um sie sich zu einer sittlichen Weltordnung gestalten zu lassen. Lediglich im klaren Bewußtsein einer solchen, wie der Gesetze, auf deren unerschütterlichem Grunde sie ruht, konnte „vor allem Sophokles so meisterhaft“ seine Charaktere mit „jener ebenso gediegenen, als gebildeten Objectivität in deren Tiefe, Maß und plastisch lebendiger Schönheit“ ausrüsten, konnte er ein berechtigtes Pathos ihnen zuerkennen, sowie von anderer Seite eine Schuld und deren Strafe, wofern damit ihnen gegenüber Gleichberechtigte beeinträchtigt worden. Denn nur scheinbar — vielleicht durch nicht ganz richtig besorgten Druck seiner Vorlesungen — konnte Hegel, wie überwältigt von der ursprünglichen Naturkraft heroischer Charaktere, sich in einen Widerspruch verwickeln zwischen Sophokleischer Darstellung und einem dichterisch nicht durchgebildeten Stoffe, er, dem S. 485 — 486 der wahrhafte Inhalt einer dramatischen Handlung, das eigentlich Hindurchwirkende die ewigen Mächte sind, das an und für sich Sittliche, die Götter der lebendigen Wirklichkeit, überhaupt das Göttliche und Wahre, dem das Recht, wie die Verirrung der Leidenschaften in gleicher Klarheit vor dem dramatischen Dichter liegen müssen, damit sich überall für ihn das wirkliche Sichvollführen des an und für sich Vernünftigen und Wirklichen selber offenbare, dem S. 505 das dramatische Individuum an ihm selber durch und durch lebendig, eine fertige Totalität sein muß, deren Gesinnung und Charakter mit ihrem Zweck und Handeln übereinstimmt, dem S. 508 der dramatische Dichter am tiefsten die Einsicht in das Wesen des menschlichen Handelns und der göttlichen Weltregierung zu gewinnen hat, dem S. 554 die Nothwendigkeit dessen, was den Individuen geschieht, das tragische Schicksal, als absolute, das Gemüth wahrhaft sittlich beruhigende Vernünftigkeit erscheint und nur das

Festhalten dieser Einsicht die alte Tragödie begreiflich macht, dem endlich S. 572 in dieser Tragödie die ewige Gerechtigkeit als absolute Macht des Schicksals den Einklang der sittlichen Substanz gegen die sich verselbständigenden und dadurch collidirenden besonderen Mächte aufrecht erhält und bei der inneren Vernünftigkeit ihres Waltens uns durch den Anblick der untergehenden Individuen selber befriedigt.

Wir haben diese prägnanten Stellen großentheils buchstäblich hergesetzt, damit um so unzweideutiger sich daraus erweise, in welcher Vollkommenheit den von ihrem Verfasser an den tragischen Dichter gestellten Anforderungen der Meister seiner Kunst, ein Sophokles, genug gethan haben müsse, und wie hieraus wiederum folge, daß die von diesem gebildeten Charaktere bei dem Uebereinstimmen ihrer Gesinnung mit ihren Zwecken nicht in unentwickeltem Selbstbewußtsein gehandelt haben können. Wie man uns nur aber wol erlassen möchte, nach den mancherlei früheren, gelegentlich hervorgerufenen Aeußerungen über die geistigen Grundanschauungen, durch welche uns der Erfolg künstlerischer Thätigkeit des Tragödiendichters bedingt scheint, unser Einverständniß mit dem allgemeinen Inhalte jener Stellen noch besonders zu erklären, so finden wir von anderer Seite uns aus eigenem Antriebe bewogen, nicht zu verhehlen, was Hegel's Entwickelungen uns in einem nicht unwesentlichen Punkte zu vermissen geben. Wir halten nämlich den von ihm dargelegten Begriff des Tragischen, sowie die abgemarkten Sphären, innerhalb welcher es sich bewegen soll, für zu enge. Jede Handlung überhaupt schon muß nach S. 490 einen bestimmten Zweck haben, den sie durchführt. Nun sind aber für das dramatische Handeln die Umstände von der Art, daß der individuelle Zweck von anderen Individuen her Hemmnisse erfährt, so daß es zu wechselseitigen Conflicten und deren Verwickelung kommt. Die dramatische Handlung beruht deshalb wesentlich auf einem collidirenden Handeln.

Wir übergehen die allgemeine Begründung einer Nothwendigkeit der Collisionen oder Conflicte, wie sie nicht sowohl aus dem einen Momente des Wesentlichen jeder wahrhaften Handlung, dem der Substanz, der Grundlage der weltlichen wirklichen Göttlichkeit als des echten und an und für sich ewigen Gehalts individueller Charaktere und Zwecke herzuleiten, als vielmehr aus dem anderen der Subjectivität, in ihrer ungefesselten Selbstbestimmung und Freiheit, wodurch sich eben gemäß dem Principe der Besonderung Individuen mit individuellen Zwecken herausbilden dergestalt, daß sie in ihrem Handeln sich isolirend ein entgegengesetztes Pathos aufreizen und gegen einander auftreten (S. 526 ff.). Das ursprünglich Tragische nun besteht nach Hegel darin, daß innerhalb solcher Collision beide Seiten des Gegensatzes für sich genommen Berechtigung haben, während sie andererseits dennoch den wahren positiven Gehalt ihres Zwecks und Charakters nur als Negation und Verletzung der anderen gleichberechtigten Macht durchzubringen im Stande sind und deshalb in Schuld gerathen.

Da sehen wir es denn klärlich, wie Hegel sein Tragisches auf den Conflict von gleichberechtigten Individuen mit einander in ihrem gegenseitigen Handeln und die daraus sich erzeugende Schuld beschränkt. Die so gezogenen Grenzen aber scheinen uns um nicht Unerhebliches zu wenig umfassend. Namentlich finden wir das ganze Gebiet des Religiösen ausgeschlossen, zu dessen Bereiche wir nicht sowohl durch geschriebenen Buchstaben Gebotenes oder Verpöntes rechnen, als vielmehr Alles, was jene ungeschriebenen und doch feststehenden, im Himmel erzeugten Gesetze fordern oder strafen (Soph. Antig. 454. K. Oed. 865). Mit der Erweiterung des Begriffes vom Tragischen wächst dann natürlich auch der Inhalt des tragischen Handelns an Umfang, oder vermehrt sich die Zahl der den tragischen Stoff dichterischer Behandlung unterbreitenden Sphären. Daß Hegel den Kreis dieses Inhalts

seiner Natur nach nicht von großem Reichthum nennt, wird begreiflich scheinen. Der Hauptgegensatz, den besonders Sophokles nach Aeschylos Vorgange auf's schönste behandle, ist ihm der des Staats, des sittlichen Lebens in seiner geistigen Allgemeinheit, und der Familie, als der natürlichen Sittlichkeit (S. 550 ff. vergl. 527). Dies seien, sagt er, die reinsten Mächte der tragischen Darstellung, indem die Harmonie dieser Sphären und das einklangsvolle Handeln innerhalb ihrer Wirklichkeit die vollständige Realität des sittlichen Daseins ausmache. Hiernach wäre also mit dem, was der Umkreis jener Sphären in sich schlösse, die Summe aller von der griechischen Tragödie zur Darstellung gebrachter Gegenstände erschöpft.

Werfen wir nun zunächst einen unbefangen prüfenden Blick auf die von Hegel selbst zum Belege seines umschränkten tragischen Inhalts aus Sophokles angezogenen Beispiele. Antigone, sagt er S. 551, — ihm, wissen wir, von allem Herrlichen der alten und modernen Welt beziehungsweise das vortrefflichste Kunstwerk (S. 556) — ehrt die Bande des Bluts, die unterirdischen Götter, Kreon allein den Zeus, die waltende Macht des öffentlichen Lebens und Gemeinwohls. Man erwäge indessen: soll hier Antigone mit Kreon in Conflict gerathen, so geschieht das nicht zu Gunsten individueller Zwecke, sondern auf Befehl der Gottheit. Schon der Schwester Ismene, als diese fruchtlos von ihr aufgefordert, zu beweisen, daß sie edel geartet sei, durch Theilnahme an der Bestattung des Bruders, nicht allein die Theilnahme verweigert, sondern dazu noch auf das dringendste räth und bittet, von der verbotenen That abzustehen, erklärt sie mit festester Entschlossenheit, den Bruder werde sie bestatten, weil das göttliche Gebot ihr höher zu achten, als das menschliche Verbot, und Kreon, wenn gleich des Landes Herrscher, doch in ihre persönlichen Pflichten sich nicht zu mengen habe (V. 37 ff.). Dann aber, als sie auf der That ergriffen dem Kreon vorgeführt worden

und von ihm befragt wird, wie sie doch das ihr bekannte Gesetz zu übertreten gewagt habe, entgegnet sie (V. 450 ff.), es sei ihr ja nicht Zeus der Verkünder desselben, noch die Beiwohnerin der unteren Götter, Dike, welche mit ihm die gesetzlichen Verpflichtungen der Menschen gegen die Todten bestimmt hätte. Auch habe sie nicht geglaubt, seine, des Herrschers, Verkündigungen vermöchten so viel, daß er, ein sterblicher Mensch, sich damit über die ungeschriebenen, unwankelhaften Anordnungen der Götter hinwegsetzen könne. Für das Verletzen dieser habe sie nicht aus Furcht vor irgend einem sich Ueberhebenden dereinst den Göttern büßen wollen. Wer möchte hiernach noch, auch wenn er das Moment nicht gedächte unbeachtet zu lassen, daß Antigone bei den vielen Uebeln, unter denen sie lebt, Sterben für Gewinn hält, ihr nur die Verfolgung selbstischer Zwecke zuschreiben können? Und dazu fügen wir die beiläufige Bemerkung, daß Hegel die Persönlichkeiten der Götter für eine eigenthümliche Verehrung nicht so ganz richtig zwischen Antigone und Kreon vertheilt haben dürfte. Erstere würde ja dem ergangenen Verbote unweigerlich Folge geleistet haben, wenn sie nicht mit voller Zuversicht darauf traute, daß es der Willensbestimmung des höchsten Gottes zuwiderliefe, und letzterer möchte nur an der Einen Stelle V. 304 seiner Ehrfurcht vor dem Zeus als besonderem Schutzgotte der Könige Ausdruck geliehen haben.

In der Elektra ehre, heißt es, Orestes, der Sohn und Königssohn, die Mutter, aber er habe das Recht des Vaters, des Königs zu vertreten und schlage den Schooß, der ihn geboren. Von dem Pädagogen nach Mykene, zum väterlichen, vielverderblichen Pelopidenhause zurückgeführt, verkündet er sofort, er komme von den Göttern getrieben (πρὸς θεῶν ὡρμημένος V. 70) als dessen gerechter Reiniger, nachdem er zuvor noch dem Pädagogen den Pythischen Orakelspruch des Phöbos eröffnet, er solle nicht ausgerüstet mit Schild und Heer, sondern mit List aus-

führen den gerechten Mord der Hand. Damit stellt er sich ja sogleich offen dar als dienendes Werkzeug höherer Fügung, als Vollstrecker einer verhängten Strafe, deren Vollzug er nicht als persönlichen Zweck zu erreichen strebt. Ja, ich möchte meinen, der Dichter bewähre sich als feinen Herzenskündiger durch die leise Andeutung eines naturgemäßen Sträubens, womit Orestes sich des ihm ertheilten Auftrages entledigt. Als er nach vollbrachter That mit seinem getreuen Pylades aus dem Palaste tritt, fragt ihn Elektra V. 1424, wie ihre Sache stehe. Drinnen im Hause freilich, antwortet er, wohl, wofern Apollon wohl gekündet. Es ist, als spüre man darin ein Vorgefühl von den zur Ahndung des grauenhaften Muttermordes schon sich regenden Furien.

Von dem Philoktetes schweigt Hegel hier, nachdem er schon S. 539 versucht hat, ihn in seinen Conflict hereinzuziehen, und zwar nothwendig erfolglos, wie es, hoffen wir, ein wenig weiter als augenscheinlich erhellen wird. Seine Stelle mag einstweilen der von Hegel nicht mit angeführte Aias einnehmen. Wäre Hegel an diesem Orte des letzteren eingedenk gewesen, wir glauben fast, gegen die Allgemeingültigkeit des tragischen Conflictes würde er mindestens bedenklich geworden sein. So wenig bietet dieses Stück Gelegenheit dar, einen solchen auch nur unterzuschieben. Der Streit über die Waffen des Achilleus war geschlichtet, als Sieger aus demselben Odysseus hervorgegangen, wie Teukros dem Menelaos vorwirft, durch trügliches Zählen der abgegebenen Stimmsteine (V. 1135). Was daran auch wahr sein mag, Aias konnte bei seiner Leidenschaftlichkeit die Schmach, den Ehrenpreis nicht sich zuerkannt zu sehen, so gar nicht ertragen, daß er den ungeheuerlichen Entschluß faßt, seine Kränkung an den Atriden und anderen Achäerfürsten durch Mord zu rächen. Da tritt denn abwehrend eine Strafe der Athene ihm in den Weg. Aias hatte sie verwirkt durch den Uebermuth eines sich überhebenden Selbstvertrauens und durch Vermessenheit gegen die

Götter aus Nichtbeachtung der väterlichen Mahnung bei seinem Scheiden aus der Heimath (vergl. 127 ff. 758 ff.). Die Göttin verrückt ihm durch irre Wahnbilder die Sinne, so daß er zur Nachtzeit in die Heerden des Heeres hineinstürmt, mit dem Schwerte unter ihnen wüthet, einen wohlgehörnten Fang gebunden wie Menschen in sein Zelt führt und geißelt. Die ihm daraus erwachsende Schande vermag er, zur Besinnung gekommen, nicht zu überleben. Denn dem edlen Manne gezieme ein schönes Leben, oder ein schöner Tod (V. 479 — 480); und so stürzt er sich in sein Schwert. — Wo wäre hier doch auch nur der leiseste Wink von jenem Conflicte gegeben, der dem Helden den Untergang zu Wege gebracht? Vielmehr möchte sich die Sache wol einfach so verhalten, daß dieser sich gegen die Gottheit vergangen und darum Strafe zu erleiden hat. Der Dichter sorgt in seiner schön humanen, vielfach seltsam mißverstandenen Weise dafür, daß die Bestattung des sonst so ruhmwürdigen Todten Versöhnliches mit sich führe.

Wir hegen das Vertrauen, daß man uns weitere Auslassungen zum Erhärten dessen, was wir an Hegel's Begriff des Tragischen zu vermissen haben, als überflüssig wird erlassen wollen. Indem wir aber das Element des Religiösen vorzugsweise als den Stoff hervorheben, der für die Bildung des fraglichen Begriffes nicht zu seinem Rechte gekommen, lassen wir uns dazu nicht bestimmen durch die Würde des Gegenstandes an sich, wie innerlich wir davon durchdrungen sein mögen, daß es für den Menschen nichts Wichtigeres, nichts Höheres geben könne, als seine Beziehungen zum höchsten Wesen und zu dessen unbedingter Weltordnung, auch nicht durch das an sich Allumfassende desselben, sondern dadurch, daß Sophokles, schon vom Alterthume selbst als der Gottesfürchtigsten einer gepriesen und als solcher von dem Ausdruck ihn beseelender Gesinnung in seinen Dichtwerken thatsächlich bestätigt, wie für die wenigen der auf uns gekommenen

Tragödien der Mehrzahl nach, so für die vielen der uns verloren gegangenen nicht ohne Wahrscheinlichkeit in demselben Verhältnisse die Vorwürfe aus dem bezeichneten, so unerschöpflich reichen Gebiet entlehnte. Durch Negatives oder Positives, durch Unterlassen oder Begehen, durch Nichtbeachten oder Verletzen des heilig zu Haltenden konnte der Held eines überlieferten, aber dichterisch freier Behandlung sich nicht erwehrenden Mythos je nach dem persönlich ihn treibenden Pathos in eine Schuld verfallen, deren Strafe sich eignete, eine große Mannigfaltigkeit des Inhalts für die Tragödie abzugeben. Wir vermeiden hierbei die Form einer systematisch strengeren Classification, wie neuere Aesthetik sie darbeut, absichtlich in der Meinung, der alterthümlichen, nicht sich so verschränkenden Auffassungsweise, worüber etwas weiteres noch in der Folge, dadurch näher zu bleiben.

Daß Hegel's Conflict nicht den ganzen Umfang des Tragischen in sich begreife, entgeht F. Th. Vischer nicht. Er bemerkt zu Aesth. 1 § 130 S. 301, Hegel habe die Formen des Tragischen zu wenig unterschieden, und im Grunde nur die vollendetste (von Vischer die dritte genannte) im Auge gehabt. Wir fürchten fast, wie jener zu wenig, so unterscheide dieser zu viel. Mindestens möchte fraglich scheinen, ob Hegel bei mehr Unterscheidung Vischer's erste Form überhaupt anerkannt und dessen dritte für die vollkommenste gehalten haben würde. Die erste Stufe des negativ Tragischen heißt bei Vischer (§ 130) das Tragische als Gesetz des Universum, wonach das Sittliche (noch unentfaltet) als bloß nahe gelegte Möglichkeit einer Schuld und ihrer Strafe im Grunde bleibt, das Einzelne, weil Einzelnes, zu Grunde geht und die Schuld noch Urschuld bleibt, das Uebel aber vom Zufall kommt. Es kann hier schlechthin nicht die Absicht sein, in die ausgeführtere Begründung dieser Charakteristik irgendwie tiefer einzudringen. Gelänge es indeß einer kürzeren Entgegnung,

letztere als Ergebniß der ersteren auch nur wankend zu machen, so würde zugleich jene als nicht sonderlich haltbar entkräftet. Wir befinden uns nämlich in dem Falle, nichts als tragisch gelten zu lassen, was nicht durch Schuld hervorgerufen worden, und sind bezüglich auf diese in vollem Einverständnisse mit Hegel, wie derselbe sich in der oben angezogenen Stelle über das ursprünglich Tragische ausdrückt; wozu wir noch an eine damit zusammenhängende erinnern, der zufolge das Göttliche das eigentliche Thema der ursprünglichen Tragödie, das Sittliche oder das Göttliche in seiner weltlichen Realität (in der des Handelns) ist. Und wie sollte es doch auch nur anders sein können? Das Einseitige der Urschuld würde schon innerhalb der Grenzen der bloßen Möglichkeit die andere Seite der Urunschuld sich gegenüberstellen müssen und dadurch seine auch nur mögliche Selbständigkeit aufheben, d. h. sich selbst unmöglich machen. In welchem Sinne könnte ferner der Untergang des Individuum, während die Gattung erhalten bleibt, ein Uebel heißen, wie ein solches von dem Gesetzgeber des Universum, in welchem es somit seinen eigentlichen, ursprünglichen Sitz, seine Quelle haben müßte, ausgehen, und wie unter den festen, allgemeinen Bestimmungen eines Universalgesetzes der Zufall willkürlich sein leidiges Spiel treiben mit einem Uebel, das zugleich als „vom Naturgesetz" kommend bezeichnet wird, und zwar in der Sphäre, wo sinnliches Glück oder Unglück herrsche, so daß der Untergang nur als ein Unglück erschiene, zu vertauschen jedoch mit ungestörtem Fortbestehen, falls einmal das Glück dem Einzelnen lächelte. Endlich sollte doch, möchte man meinen, bei der vorgeschrittenen Philosophie und der tragischen Poesie, wo sie bei den Griechen nach Vischer's eigenem Zugeständnisse schon höhere, sittliche Formen des Tragischen behandelte, das sogenannte „Natur-Tragische", als entsprungen aus der noch roheren Vorstellung von einer neidischen Gottheit, wie ein überwundener Standpunkt beseitigt werden müssen und dürfte in einer neueren Wissenschaft des

Schönen keine Stelle mehr finden, es müßte denn sein, daß sie für geschichtlich Abgethanes noch Raum böte.

Die zweite Form des negativ Tragischen ist bei Vischer § 131 das Tragische der einfachen Schuld. Einfach aber heißt zunächst die Schuld, weil sie nicht in den (Hegelschen) sittlichen Conflict gehört, also nicht zugleich eine einseitige Berechtigung in sich trägt. Sie liegt, wenn der Wille gut ist, in irgend einer Verirrung, kann dies oder jenes Verhältniß treffen, verletzt aber immer ein sittliches Recht. Als weiterer möglicher Mittelpunkt der tragischen Bewegung kann nur — wir referiren lediglich — das Böse hervortreten, also auch die tragische Form des modernen Ideals, worin vollendet böse Charaktere auftreten. Der Böse will nur seine bösen Zwecke, und seine Schuld wird dann auch zu einer einfachen, weil sie unvermischt ist, seine That einfache, volle Verletzung des sittlichen Complexes, welches letztere Wort bei Vischer so etwa Hegel's Substanz ersetzt. Ohne uns nun auch hier wie gelegentlich auf ein Prüfen von Vischer's systematischer Einreihung seiner zweiten Form des Tragischen einzulassen, nehmen wir nur davon Act, daß auch der Umfang seiner einfachen Schuld keinen Platz gewährt für die Aufnahme der so weiten Classe von Verstößen oder Vergehungen gegen göttliche Ordnung und Gesetz. Denn diese Schuld verletzt, sei es aus bloßer Verirrung oder aus bösem Willen, ja immer nur ein sittliches Recht oder den sittlichen Complex, wie so eben dargelegt worden.

Dafür verstatten wir uns, ein paar Bemerkungen zu Aristoteles Poetik, auf dessen Autorität Vischer sich berufen zu dürfen glaubt, hier einzuschalten. Von vorne herein aber legen wir wiederholentlich Protest ein gegen ein solches Verfahren, in sofern damit gemeint sein möchte, Eigenerdachtes unter den empfehlenden Schutz fremden Ansehens zu stellen. Sogleich soll Vischer's einfache Schuld die ἁμαρτία τις des Aristoteles (Poet. 13) sein. Doch scheint ihm die Aristotelische Stelle seiner als nothwendig

entwickelten Auffassung von der Verirrung eines erhabenen Charakters zu widersprechen. Da versucht er denn seiner Ansicht zu Hülfe zu kommen mit der Möglichkeit, daß die von Aristoteles angeführten Oedipus und Thyestes ihre Glanzstellung durch ausgezeichnete Eigenschaften verdient hätten, und die braven Männer (ἐπιεικεῖς ἄνδρες) schienen, meint er, in geradem Widerspruche zu stehen mit der Stelle 15, 11 (8). Jene Möglichkeit aber bleibt ohne Einfluß auf die wirkliche Nennung der tragischen Helden, und mit den „braven Männern" hat es folgende Bewandtniß. Vischer zieht für letztere Stelle der von J. Bekker noch in der neuesten Ausgabe von 1859 wiederholten Vulgate den Ritterschen Text vor, an welchen sich auch Ad. Stahr (Aristot. Poetik übersetzt und erklärt) wir denken mit Recht hält. Obschon diese Stelle aus dem Zusammenhange mit dem ganzen hier ausgedrückten Vergleiche des Dichters mit dem Portraitmaler wesentlich ihr Licht erhält, so möchte dennoch eine freilich nicht erhebliche Art von Verrenkung ihrer Theile noch einen Schatten auf sie werfen. Das künstlerisch aufgestellte Beispiel aber (παράδειγμα, wie παράδειγμα πονηρίας am Menelaos nicht weit vorher) eines Charakterfehlers, der Zornmüthigkeit, hindert jedoch einen verschönernden, idealisirenden Dichter nicht, der Epieikie des Achilleus z. B. ihr Recht widerfahren zu lassen. Vielmehr wird er diesen wie ähnliche Charaktere auch bei Fehlerhaftigkeit im Einzelnen als trefflich darstellen müssen (ἐπιεικεῖς ποιεῖν). Vischer erklärt diese griechischen Worte, der Dichter müsse auch den fehlerhaften Charakter heben, daß er brav erscheine. Wie hier mindestens dem Zweifel Raum gegeben wird, ob Vischer das ποιεῖν richtig in dem Sinne des dichterischen Gestaltens oder Zeichnens genommen haben sollte, so wird es dafür von anderer Seite an Sicherheit gewinnen, daß er die Bedeutung Aristotelischer Stellen, um welche es sich dermalen handelt, in nicht Unwesentlichem ver[illegible] Namentlich dürfte sich der angebliche Widerspruch

Poet. 13 mit Poet. 15 als unbegründet aufheben. An ersterer Stelle sagt Aristoteles, man müsse nicht die guten (tugendhaften) Männer als aus Glück in Unglück verfallend zur Anschauung bringen, was gräßlich sei. Damit spricht er von den Guten schlechthin oder an sich, von den ganz guten, ganz unverschuldeten Personen, wie Lessing sie der Deutlichkeit wegen nach seiner Weise treffend benennt Hamb. Dram. 79. 82. Der ἐπιεικής wird hier nämlich, wie auch sonst bei Aristoteles, dem zunächst folgenden μοχθηρός und 27, 5 dem φαῦλος entgegengesetzt, ist also gleichbedeutend mit σπουδαῖος 2, 1. 3, 4. 5, 11 und wird 13, 5 umschrieben durch ὁ ἀρετῇ διαφέρων καὶ δικαιοσύνῃ. Einen solchen makellosen Tugendhelden aber kann Aristoteles zur tragischen Hauptperson aus dem kurz angegebenen, doch vollwichtigen Grunde nicht brauchen, und darum bestimmt seine Theorie dafür, wie es ihm auch die unmittelbare Praxis der Meister der Tragödie an Musterbildern aufwies, den in der Mitte Stehenden (τὸν μεταξὺ τούτων) zwischen dem schlechthin oder ganz Guten und dem ganz oder auch, weil als überwiegend unbrauchbar ihm beigesellt, dem sehr Bösen (σφόδρα πονηρός). Aus solcher Mitte demnach wird der wahre Held der Tragödie hervorgehen. Seinem Charakter werden Flecken, werden Fehlerhaftigkeiten anhaften, ohne ihn bis zur Einbuße seines vorherrschend besseren Kerns zu beeinträchtigen. Diesen wird ihm der Dichter bei einzelnen Gebrechen zu bewahren wissen, wie ein Homer und Agathon dem Achilleus, dergestalt, daß er seines unverholenen Jähzorns, seiner Unbedachtsamkeit ungeachtet als ein wackerer Held, ein ἀνὴρ ἐπιεικής dasteht und somit der ersten und unerläßlich an ihn als tragische Person gestellten Forderung, sittlich tüchtig (χρηστός) zu sein (Poet. 15), entspricht. Dabei aber wird es noch ein wenig näher zur Frage kommen müssen, wie es der Dichter anzustellen habe, um, was Aristoteles von ihm in Anspruch nimmt, dem idealisirenden Portraitmaler es nachzuthun. Die Ansicht Ed. Müller's nämlich (Gesch. d. Theorie

der Kunst II S. 391) können wir nicht theilen, wonach in der Aristotelischen Rhetorik 1, 9 von den Worten ληπτέον δὲ καὶ ꝛc. an über das ganze Verfahren des Idealisirens der klarste Aufschluß gegeben werden soll. Es würde dieser Stelle zufolge in einer Art von lobender oder tadelnder Wortvertauschung, einer Euphemie oder Blasphemie bestehen, wie wenn man den Behutsamen kalt und hinterlistig, den Einfältigen gutmüthig, den Empfindungslosen milde nennen wollte. Die Poetik aber hat es nicht, wie die Rhetorik, hier mit Lob oder Tadel, sondern mit der Vorschrift für einen Tragiker, einen guten Bildnißmaler nachzuahmen, also mindestens mit nichts πρὸς ψόγον, zu thun. Wie der Maler die Aehnlichkeit einer eigenthümlichen Gestalt, jedoch in verschönerter Form wiedergiebt, so soll der Dichter es mit der Schilderung von Charakteren halten, indem er sie zwar treu, dabei zugleich aber schöner (καλλίους) zeichnet. Wie es damit wiederum gemeint sei, erfahren wir in nicht eben mißverständlichen Hindeutungen an den von Aristoteles selbst vorgeführten, von uns bereits benutzten Beispiele des Achilleus. Hatten Epos und Tragödie an diesem fehlerhafte Charakterseiten in bestimmten Zügen bis zu einem geschlossenen Bilde (παράδειγμα) hervortreten lassen, ohne seiner überragenden Trefflichkeit dadurch Abbruch zu thun, so muß der tragische Dichter überhaupt die freilich entstellenden sittlichen Unvollkommenheiten seines Helden, welche ihm jedoch erst den Stempel einer tragischen Person aufdrücken, nicht etwa geradezu beschönigen wollen, aber ihn auch nicht so verunstalten lassen, daß sein besseres Selbst, seine sittlichen Vorzüge dadurch in Schatten gestellt würden, muß vielmehr das eigenste Wesen desselben, das Wesen eines ἐπιεικής, dergestalt hervorheben, daß es aus den dunkleren Schranken gemeiner Wirklichkeit hervortretend (wozu die sich erleuchtende Natur des Contrastes von selbst das Ihrige beiträgt) in dem verklärten Lichtglanze musterbildlicher Schönheit erscheine.

Es bedünkt uns hiernach nicht weiter erforderlich, Twining's

Conjectur, daß ἀπλότητος bei Aristoteles zu lesen für σκληρότητος, wenn gleich Müller sie beifällig eine so leichte als treffliche Emendation nennt, noch besonders zu mißbilligen, oder im Einzelnen zu verzeichnen, wo Vischer den Poetiker hier bald mehr bald minder genau deutet, ja ihn wol auch mißdeutet. Wir bemerken nur noch, daß er mit sich selbst in Widerspruch geräth, wenn er wirklich die Poetik voll von Stellen findet, wo ein ausgezeichnet edler Charakter zum Tragischen gefordert werde, nachdem er kurz vorher richtig nach Poet. 13 gesagt, Aristoteles verlange einen Helden, der weder durch Tugend und Gerechtigkeit sich auszeichne ꝛc. Sodann wird nicht zu verkennen sein, daß er den Sinn des Fehltrittes — verfehlt. Aristoteles giebt einen solchen, nicht völlige Nichtswürdigkeit, aber ein größeres Maß von Schlechtigkeit als Ursache an, wodurch das tragische Mißgeschick herbeigeführt werde. Die Art desselben läßt er ganz unentschieden; es ist ihm ἁμαρτία τις und nur den Grad dieser bezeichnet er als einen bedeutenden; sie ist ihm μεγάλη, zweifelsohne des angemessenen Verhältnisses wegen zu der darauf erfolgenden Schwere der Strafe. Das Verständniß seines Fehls will er entnommen wissen aus der Stelle Poet. 15, wo Aristoteles von fehlerhaften Richtungen tragischer Helden, z. B. des Achilleus, rede, die der Dichter, was Vischer dort als Kunstregel herausliest, in ein besseres Licht stellen müsse. Man begreift nicht leicht, wie Vischer hier übersehen konnte, daß Charakterrichtungen an sich keine Schuld auf sich zu laden, keine Strafe nach sich zu ziehen vermögen, so lange sie noch nicht, wie es die tragische Handlung freilich, in welcher sie eine Rolle zu übernehmen haben, unbedingt an sich fordert, zur That geworden. Wie es endlich mit dem über das Fehlerhafte zu verbreitenden „besseren Lichte" sich verhalte, das schmeicheln wir uns, in sofern es von dem Tragiker als Nachahmer des rechten Ikonographen ausgehen soll, bereits oben sattsam in's Licht gesetzt zu haben.

Mit seiner dritten Form des Tragischen gelangt dann Vischer um so bestimmter bei Hegel an, als er sie selbst schon das Tragische des sittlichen Conflicts betitelt (§ 135). Nur erweitert er dadurch den Begriff des Conflicts, daß er diesen auch zu einem inneren macht, oder die Fälle unterscheidet, wo derselbe sich klar an zwei Kämpfer vertheilt, und wo bloß Einer den Kampf im Busen trägt. Indem ihm nun der erstere, wie von selbst einleuchte, der ästhetisch höhere ist, kommt er nicht über den Vorgänger hinaus und läßt, wie dieser, eine Lücke unausgefüllt, um deren Ergänzung es sich für uns hier handelt. Es gewinnt zwar das Ansehen, als könne das Mangelnde in gewisser Weise noch nachgeholt werden sollen, wenn Vischer sich § 905 mit der classischen Tragödie noch besonders beschäftigt. Vergl. § 910, wo der stoffliche Unterschied den nächsten Eintheilungsgrund für die Tragödie einschließlich der antiken bildet. Allein man täuscht sich. Es werden an jener Stelle neben der Uebereignung des mythisch-heroischen Bodens, auf welchem diese Tragödie spiele, vorzugsweise die Mängel hergerechnet, die zugleich mit einer gewissen Großheit ungebundener Kräfte, monumentaler Subjectivität aus der Transcendenz ihres Standpunktes fließen sollen. Unter solcher Transcendenz aber ist der unversöhnte Widerspruch verstanden, an dem die alles beherrschende Schicksals-Idee leidet, jene Wolke des Schicksals, welche von Anfang an über dem Helden hängt, die ungelöste Antinomie von absolutem Schicksal und Schuld, worin der innerste Mangel, der kranke, immer beunruhigende Punkt dieser Tragödie liegt. Wer würde hier nicht an Schiller erinnert, dem in der Abhandlung über die tragische Kunst eine blinde Unterwürfigkeit unter das Schicksal immer demüthigend und kränkend und das ist, was uns auch in den vortrefflichsten Stücken der griechischen Bühne etwas zu wünschen übrig läßt, weil in allen diesen Stücken zuletzt an die Nothwendigkeit appellirt wird, und für unsere Vernunft fordernde Vernunft immer ein unaufgelöster

Knoten zurückbleibt. Der uncolorirte Charakter der classischen Tragödie aber soll sich vor Allem in den Charakteren zeigen. Wenn man eine Antigone, einen Oedipus aufmerksam lese, so fühle man einen schwachen Ansatz zu bestimmterer Färbung, etwas von individueller Complexion ꝛc. Aber es bleibe ein Anflug, ein Farbenton, der nicht zur Entwickelung komme. — Wir sind weit davon entfernt, mit Vischer über subjectives Geschmacksurtheil zu rechten. Er hängt mit unverhaltener Vorliebe dem modernen Drama an, vornehmlich dem des Shakespeare, ja faßt S. 1417 die ganze leitende Idee seiner Lehre von dem Leben der Kunst in das Wort: Shakespeare's Stil, geläutert durch wahre, freie Aneignung des Antiken. Uns bleibt dabei nur zu wünschen, daß er das wahrhaft Antike in seiner mehr vollendeten Gestalt ebenso uneingenommen als umfänglich gewürdigt haben möchte. Ein Aeschylos und Sophokles würden ihm den immer beunruhigenden Punkt ziemlich zur Ruhe gebracht, die täppische Willkür des blinden Fatum zum nothwendigen Verhängnisse hellsehender Gerechtigkeit umgewandelt und den scheinbaren Widerstreit zwischen unvermeidlicher Schickung und verwirkender Schuld gelöst haben. Damit schlagen wir uns zu der Seite von Hegel's absoluter Vernünftigkeit und huldigen in dieser dem unwandelbaren Gesetze einer auf den Höhen griechischer Tragödie schon mehr und mehr sich verherrlichenden Weltordnung. Ueber das angeblich mangelhafte Colorit der Charaktere dieser Tragödie würde er, glauben wir fast, weniger abschätzig geurtheilt haben, wenn ihm aus den geringen Ueberbleibseln der tragischen Fülle die Personen des Sophokleischen Philoktetes noch lebhafter vor Augen gestanden hätten, und seiner Aeußerung über die Antigone gegenüber genügt es uns hier an den bezüglichen Ausspruch Hegel's zu erinnern.

Woran aber der mythisch oder sagenhaft heroische Boden der Tragödie bei Vischer noch immer unfruchtbar geblieben, dafür möchten wir versuchen ihn unserer Sache ergiebig zu machen.

Götter aus Nichtbeachtung der väterlichen Mahnung bei seinem Scheiden aus der Heimath (vergl. 127 ff. 758 ff.). Die Göttin verrückt ihm durch irre Wahnbilder die Sinne, so daß er zur Nachtzeit in die Heerden des Heeres hineinstürmt, mit dem Schwerte unter ihnen wüthet, einen wohlgehörnten Fang gebunden wie Menschen in sein Zelt führt und geißelt. Die ihm daraus erwachsende Schande vermag er, zur Besinnung gekommen, nicht zu überleben. Denn dem edlen Manne gezieme ein schönes Leben, oder ein schöner Tod (V. 479 — 480); und so stürzt er sich in sein Schwert. — Wo wäre hier doch auch nur der leiseste Wink von jenem Conflicte gegeben, der dem Helden den Untergang zu Wege gebracht? Vielmehr möchte sich die Sache wol einfach so verhalten, daß dieser sich gegen die Gottheit vergangen und darum Strafe zu erleiden hat. Der Dichter sorgt in seiner schön humanen, vielfach seltsam mißverstandenen Weise dafür, daß die Bestattung des sonst so ruhmwürdigen Todten Versöhnliches mit sich führe.

Wir hegen das Vertrauen, daß man uns weitere Auslassungen zum Erhärten dessen, was wir an Hegel's Begriff des Tragischen zu vermissen haben, als überflüssig wird erlassen wollen. Indem wir aber das Element des Religiösen vorzugsweise als den Stoff hervorheben, der für die Bildung des fraglichen Begriffes nicht zu seinem Rechte gekommen, lassen wir uns dazu nicht bestimmen durch die Würde des Gegenstandes an sich, wie innerlich wir davon durchdrungen sein mögen, daß es für den Menschen nichts Wichtigeres, nichts Höheres geben könne, als seine Beziehungen zum höchsten Wesen und zu dessen unbedingter Weltordnung, auch nicht durch das an sich Allumfassende desselben, sondern dadurch, daß Sophokles, schon vom Alterthume selbst als der Gottesfürchtigsten einer gepriesen und als solcher von dem Ausdruck ihn beseelender Gesinnung in seinen Dichtwerken thatsächlich bestätigt, wie für die wenigen der auf uns gekommenen

Tragödien der Mehrzahl nach, so für die vielen der uns verloren gegangenen nicht ohne Wahrscheinlichkeit in demselben Verhältnisse die Vorwürfe aus dem bezeichneten, so unerschöpflich reichen Gebiet entlehnte. Durch Negatives oder Positives, durch Unterlassen oder Begehen, durch Nichtbeachten oder Verletzen des heilig zu Haltenden konnte der Held eines überlieferten, aber dichterisch freier Behandlung sich nicht erwehrenden Mythos je nach dem persönlich ihn treibenden Pathos in eine Schuld verfallen, deren Strafe sich eignete, eine große Mannigfaltigkeit des Inhalts für die Tragödie abzugeben. Wir vermeiden hierbei die Form einer systematisch strengeren Classification, wie neuere Aesthetik sie darbeut, absichtlich in der Meinung, der alterthümlichen, nicht sich so verschränkenden Auffassungsweise, worüber etwas weiteres noch in der Folge, dadurch näher zu bleiben.

Daß Hegel's Conflict nicht den ganzen Umfang des Tragischen in sich begreife, entgeht F. Th. Vischer nicht. Er bemerkt zu Aesth. 1 § 130 S. 301, Hegel habe die Formen des Tragischen zu wenig unterschieden, und im Grunde nur die vollendetste (von Vischer die dritte genannte) im Auge gehabt. Wir fürchten fast, wie jener zu wenig, so unterscheide dieser zu viel. Mindestens möchte fraglich scheinen, ob Hegel bei mehr Unterscheidung Vischer's erste Form überhaupt anerkannt und dessen dritte für die vollkommenste gehalten haben würde. Die erste Stufe des negativ Tragischen heißt bei Vischer (§ 130) das Tragische als Gesetz des Universum, wonach das Sittliche (noch unentfaltet) als bloß nahe gelegte Möglichkeit einer Schuld und ihrer Strafe im Grunde bleibt, das Einzelne, weil Einzelnes, zu Grunde geht und die Schuld noch Urschuld bleibt, das Uebel aber vom Zufall kommt. Es kann hier schlechthin nicht die Absicht sein, in die ausgeführtere Begründung dieser Charakteristik irgendwie tiefer einzudringen. Gelänge es indeß einer kürzeren Entgegnung,

andere als Ergebniß der ersteren auch nur wankend zu machen, so würde zugleich jene als nicht sonderlich haltbar entkräftet. Wir befänden uns nämlich in dem Falle, nichts als tragisch gelten zu lassen, was nicht durch *Schuld* hervorgerufen worden, und sind bezüglich auf diese in vollem Einverständnisse mit Hegel, wie derselbe sich in der oben angezogenen Stelle über das ursprünglich Tragische ausdrückt; wozu wir noch an eine damit zusammenhängende erinnern, der zufolge das Göttliche das eigentliche Thema der ursprünglichen Tragödie, das *Sittliche* oder das Göttliche in seiner *weltlichen* Realität (in der des Handelns) ist. Und wie sollte es doch auch nur anders sein können? Das Einseitige der *Urschuld* würde schon innerhalb der Grenzen der bloßen Möglichkeit die andere Seite der Urunschuld sich gegenüberstellen müssen und dadurch seine auch nur mögliche Selbständigkeit aufheben, d. h. sich selbst unmöglich machen. In welchem Sinne könnte ferner der Untergang des Individuum, während die Gattung erhalten bleibt, ein *Uebel* heißen, wie ein solches von dem Gesetzgeber des Universum, in welchem es somit seinen eigentlichen, ursprünglichen Sitz, seine Quelle haben müßte, ausgehen, und wie unter den festen, allgemeinen Bestimmungen eines Universalgesetzes der *Zufall* willkürlich sein leidiges Spiel treiben mit einem Uebel, das zugleich als „*vom Naturgesetz*“ kommend bezeichnet wird, und zwar in der Sphäre, wo sinnliches Glück oder Unglück herrsche, so daß der Untergang nur als ein Unglück erschiene, zu vertauschen jedoch mit ungestörtem Fortbestehen, falls einmal das Glück dem Einzelnen lächelte. Endlich sollte doch, möchte man meinen, bei der vorgeschrittenen Philosophie und der tragischen Poesie, wo sie bei den Griechen nach Vischer's eigenem Zugeständnisse schon höhere, sittliche Formen des Tragischen behandelte, das sogenannte „Natur-Tragische“, als entsprungen aus der noch roheren Vorstellung von einer neidischen Gottheit, wie ein überwundener Standpunkt beseitigt [illegible]en und dürfte in einer neueren Wissenschaft des

Schönen keine Stelle mehr finden, es müßte denn sein, daß sie für geschichtlich Abgethanes noch Raum böte.

Die zweite Form des negativ Tragischen ist bei Vischer § 131 das Tragische der einfachen Schuld. Einfach aber heißt zunächst die Schuld, weil sie nicht in den (Hegelschen) sittlichen Conflict gehört, also nicht zugleich eine einseitige Berechtigung in sich trägt. Sie liegt, wenn der Wille gut ist, in irgend einer Verirrung, kann dies oder jenes Verhältniß treffen, verletzt aber immer ein sittliches Recht. Als weiterer möglicher Mittelpunkt der tragischen Bewegung kann nur — wir referiren lediglich — das Böse hervortreten, also auch die tragische Form des modernen Ideals, worin vollendet böse Charaktere auftreten. Der Böse will nur seine bösen Zwecke, und seine Schuld wird dann auch zu einer einfachen, weil sie unvermischt ist, seine That einfache, volle Verletzung des sittlichen Complexes, welches letztere Wort bei Vischer so etwa Hegel's Substanz ersetzt. Ohne uns nun auch hier wie gelegentlich auf ein Prüfen von Vischer's systematischer Einreihung seiner zweiten Form des Tragischen einzulassen, nehmen wir nur davon Act, daß auch der Umfang seiner einfachen Schuld keinen Platz gewährt für die Aufnahme der so weiten Classe von Verstößen oder Vergehungen gegen göttliche Ordnung und Gesetz. Denn diese Schuld verletzt, sei es aus bloßer Verirrung oder aus bösem Willen, ja immer nur ein s i t t l i c h e s Recht oder den sittlichen Complex, wie so eben dargelegt worden.

Dafür verstatten wir uns, ein paar Bemerkungen zu Aristoteles Poetik, auf dessen Autorität Vischer sich berufen zu dürfen glaubt, hier einzuschalten. Von vorne herein aber legen wir wiederholentlich Protest ein gegen ein solches Verfahren, in sofern damit gemeint sein möchte, Eigenerdachtes unter den empfehlenden Schutz fremden Ansehens zu stellen. Sogleich soll Vischer's e i n f a c h e Schuld die ἁμαρτία τις des Aristoteles (Poet. 13) sein. Doch scheint ihm die Aristotelische Stelle seiner als nothwendig

entwickelten Auffassung von der Verirrung eines erhabenen Charakters zu widersprechen. Da versucht er denn seiner Ansicht zu Hülfe zu kommen mit der Möglichkeit, daß die von Aristoteles angeführten Oedipus und Thyestes ihre Glanzstellung durch ausgezeichnete Eigenschaften verdient hätten, und die braven Männer (ἐπιεικεῖς ἄνδρες) schienen, meint er, in geradem Widerspruche zu stehen mit der Stelle 15, 11 (8). Jene Möglichkeit aber bleibt ohne Einfluß auf die wirkliche Nennung der tragischen Helden, und mit den „braven Männern" hat es folgende Bewandtniß. Vischer zieht für letztere Stelle der von J. Bekker noch in der neuesten Ausgabe von 1859 wiederholten Vulgate den Ritterschen Text vor, an welchen sich auch Ad. Stahr (Aristot. Poetik übersetzt und erklärt) wir denken mit Recht hält. Obschon diese Stelle aus dem Zusammenhange mit dem ganzen hier ausgedrückten Vergleiche des Dichters mit dem Portraitmaler wesentlich ihr Licht erhält, so möchte dennoch eine freilich nicht erhebliche Art von Verrenkung ihrer Theile noch einen Schatten auf sie werfen. Das künstlerisch aufgestellte Beispiel aber (παράδειγμα, wie παράδειγμα πονηρίας am Menelaos nicht weit vorher) eines Charakterfehlers, der Zornmüthigkeit, hindert jedoch einen verschönernden, idealisirenden Dichter nicht, der Epieikie des Achilleus z. B. ihr Recht widerfahren zu lassen. Vielmehr wird er diesen wie ähnliche Charaktere auch bei Fehlerhaftigkeit im Einzelnen als trefflich darstellen müssen (ἐπιεικεῖς ποιεῖν). Vischer erklärt diese griechischen Worte, der Dichter müsse auch den fehlerhaften Charakter heben, daß er brav erscheine. Wie hier mindestens dem Zweifel Raum gegeben wird, ob Vischer das ποιεῖν richtig in dem Sinne des dichterischen Gestaltens oder Zeichnens genommen haben sollte, so wird es dafür von anderer Seite an Sicherheit gewinnen, daß er die Bedeutung Aristotelischer Stellen, um welche es sich dermalen handelt, in nicht Unwesentlichem verfehlt habe. Namentlich dürfte sich der angebliche Widerspruch

Poet. 13 mit Poet. 15 als unbegründet aufheben. An ersterer Stelle sagt Aristoteles, man müsse nicht die guten (tugendhaften) Männer als aus Glück in Unglück verfallend zur Anschauung bringen, was gräßlich sei. Damit spricht er von den Guten schlechthin oder an sich, von den ganz guten, ganz unverschuldeten Personen, wie Lessing sie der Deutlichkeit wegen nach seiner Weise treffend benennt Hamb. Dram. 79. 82. Der ἐπιεικής wird hier nämlich, wie auch sonst bei Aristoteles, dem zunächst folgenden μοχθηρός und 27, 5 dem φαῦλος entgegengesetzt, ist also gleichbedeutend mit σπουδαῖος 2, 1. 3, 4. 5, 11 und wird 13, 5 umschrieben durch ὁ ἀρετῇ διαφέρων καὶ δικαιοσύνῃ. Einen solchen makellosen Tugendhelden aber kann Aristoteles zur tragischen Hauptperson aus dem kurz angegebenen, doch vollwichtigen Grunde nicht brauchen, und darum bestimmt seine Theorie dafür, wie es ihm auch die unmittelbare Praxis der Meister der Tragödie an Musterbildern aufwies, den in der Mitte Stehenden (τὸν μεταξὺ τούτων) zwischen dem schlechthin oder ganz Guten und dem ganz oder auch, weil als überwiegend unbrauchbar ihm beigesellt, dem sehr Bösen (σφόδρα πονηρός). Aus solcher Mitte demnach wird der wahre Held der Tragödie hervorgehen. Seinem Charakter werden Flecken, werden Fehlerhaftigkeiten anhaften, ohne ihn bis zur Einbuße seines vorherrschend besseren Kerns zu beeinträchtigen. Diesen wird ihm der Dichter bei einzelnen Gebrechen zu bewahren wissen, wie ein Homer und Agathon dem Achilleus, dergestalt, daß er seines unverholenen Jähzorns, seiner Unbedachtsamkeit ungeachtet als ein wackerer Held, ein ἀνὴρ ἐπιεικής dasteht und somit der ersten und unerläßlich an ihn als tragische Person gestellten Forderung, sittlich tüchtig (χρηστός) zu sein (Poet. 15), entspricht. Dabei aber wird es noch ein wenig näher zur Frage kommen müssen, wie es der Dichter anzustellen habe, um, was Aristoteles von ihm in Anspruch nimmt, dem idealisirenden Portraitmaler es nachzuthun. Die Ansicht Ed. Müller's nämlich (Gesch. d. Theorie

der Kunst II S. 391) können wir nicht theilen, wonach in der Aristotelischen Rhetorik 1, 9 von den Worten ληπτέον δὲ καὶ ꝛc. an über das ganze Verfahren des Idealisirens der klarste Aufschluß gegeben werden soll. Es würde dieser Stelle zufolge in einer Art von lobender oder tadelnder Wortvertauschung, einer Euphemie oder Blasphemie bestehen, wie wenn man den Behutsamen kalt und hinterlistig, den Einfältigen gutmüthig, den Empfindungslosen milde nennen wollte. Die Poetik aber hat es nicht, wie die Rhetorik, hier mit Lob oder Tadel, sondern mit der Vorschrift für einen Tragiker, einen guten Bildnißmaler nachzuahmen, also mindestens mit nichts πρὸς ψόγον, zu thun. Wie der Maler die Aehnlichkeit einer eigenthümlichen Gestalt, jedoch in verschönerter Form wiedergiebt, so soll der Dichter es mit der Schilderung von Charakteren halten, indem er sie zwar treu, dabei zugleich aber schöner (καλλίους) zeichnet. Wie es damit wiederum gemeint sei, erfahren wir in nicht eben mißverständlichen Hindeutungen an den von Aristoteles selbst vorgeführten, von uns bereits benutzten Beispiele des Achilleus. Hatten Epos und Tragödie an diesem fehlerhafte Charakterseiten in bestimmten Zügen bis zu einem geschlossenen Bilde (παράδειγμα) hervortreten lassen, ohne seiner überragenden Trefflichkeit dadurch Abbruch zu thun, so muß der tragische Dichter überhaupt die freilich entstellenden sittlichen Unvollkommenheiten seines Helden, welche ihm jedoch erst den Stempel einer tragischen Person aufdrücken, nicht etwa geradezu beschönigen wollen, aber ihn auch nicht so verunstalten lassen, daß sein besseres Selbst, seine sittlichen Vorzüge dadurch in Schatten gestellt würden, muß vielmehr das eigenste Wesen desselben, das Wesen eines ἐπιεικής, dergestalt hervorheben, daß es aus den dunkleren Schranken gemeiner Wirklichkeit hervortretend (wozu die sich erleuchtende Natur des Contrastes von selbst das Ihrige beiträgt) in dem verklärten Lichtglanze musterbildlicher Schönheit erscheine.

Es bedünkt uns hiernach nicht weiter erforderlich, Twining's

Conjectur, daß ἀκλότητος bei Aristoteles zu lesen für σκληρότητος, wenn gleich Müller sie beifällig eine so leichte als treffliche Emendation nennt, noch besonders zu mißbilligen, oder im Einzelnen zu verzeichnen, wo Vischer den Poetiker hier bald mehr bald minder genau deutet, ja ihn wol auch mißdeutet. Wir bemerken nur noch, daß er mit sich selbst in Widerspruch geräth, wenn er wirklich die Poetik voll von Stellen findet, wo ein ausgezeichnet edler Charakter zum Tragischen gefordert werde, nachdem er kurz vorher richtig nach Poet. 13 gesagt, Aristoteles verlange einen Helden, der weder durch Tugend und Gerechtigkeit sich auszeichne rc. Sodann wird nicht zu verkennen sein, daß er den Sinn des Fehltrittes — verfehlt. Aristoteles giebt einen solchen, nicht völlige Nichtswürdigkeit, aber ein größeres Maß von Schlechtigkeit als Ursache an, wodurch das tragische Mißgeschick herbeigeführt werde. Die Art desselben läßt er ganz unentschieden; es ist ihm ἁμαρτία τις und nur den Grad dieser bezeichnet er als einen bedeutenden; sie ist ihm μεγάλη, zweifelsohne des angemessenen Verhältnisses wegen zu der darauf erfolgenden Schwere der Strafe. Das Verständniß seines Fehls will er entnommen wissen aus der Stelle Poet. 15, wo Aristoteles von fehlerhaften Richtungen tragischer Helden, z. B. des Achilleus, rede, die der Dichter, was Vischer dort als Kunstregel herausliest, in ein besseres Licht stellen müsse. Man begreift nicht leicht, wie Vischer hier übersehen konnte, daß Charakterrichtungen an sich keine Schuld auf sich zu laden, keine Strafe nach sich zu ziehen vermögen, so lange sie noch nicht, wie es die tragische Handlung freilich, in welcher sie eine Rolle zu übernehmen haben, unbedingt an sich fordert, zur That geworden. Wie es endlich mit dem über das Fehlerhafte zu verbreitenden „besseren Lichte" sich verhalte, das schmeicheln wir uns, in sofern es von dem Tragiker als Nachahmer des rechten Ikonographen ausgehen soll, bereits oben sattsam in's Licht gesetzt zu haben.

Mit seiner dritten Form des Tragischen gelangt dann Vischer um so bestimmter bei Hegel an, als er sie selbst schon das Tragische des sittlichen Conflicts betitelt (§ 135). Nur erweitert er dadurch den Begriff des Conflicts, daß er diesen auch zu einem inneren macht, oder die Fälle unterscheidet, wo derselbe sich klar an zwei Kämpfer vertheilt, und wo bloß Einer den Kampf im Busen trägt. Indem ihm nun der erstere, wie von selbst einleuchte, der ästhetisch höhere ist, kommt er nicht über den Vorgänger hinaus und läßt, wie dieser, eine Lücke unausgefüllt, um deren Ergänzung es sich für uns hier handelt. Es gewinnt zwar das Ansehen, als könne das Mangelnde in gewisser Weise noch nachgeholt werden sollen, wenn Vischer sich § 905 mit der classischen Tragödie noch besonders beschäftigt. Vergl. § 910, wo der stoffliche Unterschied den nächsten Eintheilungsgrund für die Tragödie einschließlich der antiken bildet. Allein man täuscht sich. Es werden an jener Stelle neben der Uebereignung des mythisch-heroischen Bodens, auf welchem diese Tragödie spiele, vorzugsweise die Mängel hergerechnet, die zugleich mit einer gewissen Großheit ungebundener Kräfte, monumentaler Subjectivität aus der Transcendenz ihres Standpunktes fließen sollen. Unter solcher Transcendenz aber ist der unversöhnte Widerspruch verstanden, an dem die alles beherrschende Schicksals-Idee leidet, jene Wolke des Schicksals, welche von Anfang an über dem Helden hängt, die ungelöste Antinomie von absolutem Schicksal und Schuld, worin der innerste Mangel, der kranke, immer beunruhigende Punkt dieser Tragödie liegt. Wer würde hier nicht an Schiller erinnert, dem in der Abhandlung über die tragische Kunst eine blinde Unterwürfigkeit unter das Schicksal immer demüthigend und kränkend und das ist, was uns auch in den vortrefflichsten Stücken der griechischen Bühne etwas zu wünschen übrig läßt, weil in allen diesen Stücken zuletzt an die Nothwendigkeit appellirt wird, und für unsere Vernunft fordernde Vernunft immer ein unaufgelöster

Knoten zurückbleibt. Der uncolorirte Charakter der classischen Tragödie aber soll sich vor Allem in den Charakteren zeigen. Wenn man eine Antigone, einen Oedipus aufmerksam lese, so fühle man einen schwachen Ansatz zu bestimmterer Färbung, etwas von individueller Complerion ꝛc. Aber es bleibe ein Anflug, ein Farbenton, der nicht zur Entwickelung komme. — Wir sind weit davon entfernt, mit Vischer über subjectives Geschmacksurtheil zu rechten. Er hängt mit unverhaltener Vorliebe dem modernen Drama an, vornehmlich dem des Shakespeare, ja faßt S. 1417 die ganze leitende Idee seiner Lehre von dem Leben der Kunst in das Wort: Shakespeare's Stil, geläutert durch wahre, freie Aneignung des Antiken. Uns bleibt dabei nur zu wünschen, daß er das wahrhaft Antike in seiner mehr vollendeten Gestalt ebenso uneingenommen als umfänglich gewürdigt haben möchte. Ein Aeschylos und Sophokles würden ihm den immer beunruhigenden Punkt ziemlich zur Ruhe gebracht, die täppische Willkür des blinden Fatum zum nothwendigen Verhängnisse hellsehender Gerechtigkeit umgewandelt und den scheinbaren Widerstreit zwischen unvermeidlicher Schickung und verwirkender Schuld gelöst haben. Damit schlagen wir uns zu der Seite von Hegel's absoluter Vernünftigkeit und huldigen in dieser dem unwandelbaren Gesetze einer auf den Höhen griechischer Tragödie schon mehr und mehr sich verherrlichenden Weltordnung. Ueber das angeblich mangelhafte Colorit der Charaktere dieser Tragödie würde er, glauben wir fast, weniger abschätzig geurtheilt haben, wenn ihm aus den geringen Ueberbleibseln der tragischen Fülle die Personen des Sophokleischen Philoktetes noch lebhafter vor Augen gestanden hätten, und seiner Aeußerung über die Antigone gegenüber genügt es uns hier an den bezüglichen Ausspruch Hegel's zu erinnern.

Woran aber der mythisch oder sagenhaft heroische Boden der Tragödie bei Vischer noch immer unfruchtbar geblieben, dafür möchten wir versuchen ihn unserer Sache ergiebig zu machen.

Dieser Boden ist nämlich kein anderer, als der, auf welchem ursprünglich Götter und Menschen gleichsam bei einander wohnen und in mannigfachen Verkehr mit einander treten. Der Mensch schafft sich seinen Gott oder, wenn man lieber will, erkennt ihn an als Träger einer vollkommeneren Natur, deren einzelne Züge er, soweit sie sich ihm in dem Bewußtsein eigener Mangelhaftigkeit noch gegenwärtig erhalten, zu einem belebten Gesammtbilde vereinigt. Dabei fühlt er sich jedoch diesem anfänglich so nahe, daß er mit ihm in Conflict zerfallen kann, bis allmählich das ihm angethane Unrecht, die Rechtsverletzung, durch die immer erhabenere Ferne, zu welcher der Gott aufsteigt, zu einem unverzeihlicheren Fehltritte, einem ruchloseren Frevel oder schwereren Vergehen gegen Götterhoheit, göttliches Gebot, göttliche Weltordnung und damit zu einer strafwürdigeren Schuld sich verschlimmert. Wir könnten hier für Manches auf „die Sagenpoesie der Griechen" von Nitzsch verweisen, müßten dabei aber zugleich gar Manches für den Augenblick dahin gestellt sein lassen, wie den in Bezug auf Welcker'sche Ansichten ausführlicher behandelten Punkt der tragischen Trilogie. Unser Schweigen darüber dürften wir vielleicht mit dem freilich bedeutenderen und bedenklicheren des Aristoteles entschuldigen. Mehr indessen beruhigt uns der Umstand, daß unser Sophokles auch noch bei Nitzsch nicht jene Trilogie als seine Kunstform angenommen haben soll (S. 478 ff.). Dafür bringen wir hier etwas zur Sprache, was auch diesen Dichter sicherer anzugehen scheint. Wir meinen das Fortwirken der Schuld und der durch sie herbeigeführten Götterstrafe in ganzen Geschlechtern, somit über das Mosaische dritte und vierte Glied noch hinaus. Nitzsch giebt dies a. a. O. S. 467 als eine der drei Glaubensveränderungen an, die das tragische Zeitalter von dem epischen unterscheiden. Wir fürchten, die Unterscheidung sei zu allgemein gehalten. Denn schon für Aeschylos wird der aus dem Stamme nicht zu bannende Fluch (S. 530) schwerlich durchzuführen sein. Nur wenn einer

selbst eifert, sagt der aus dem Grabe auferstandene Dareio's Pers. 743, gesellt sich ihm auch der Gott; die Vermessenheit seines Sohnes nennt er Geisteskrankheit 702; Astyages aber habe seine Herrschaft gekräftigt, da Besonnenheit ihm den Sinn gelenkt, und den Kyros habe die Gottheit nicht gehaßt, weil er weise gewesen 743. Diese ungesucht uns in die Hände fallenden Stellen können zum Beweise dienen, daß der Gott — der Perserkönig muß gut griechisch ihn Zeus nennen — nicht sofort eine ganze Herrschergeneration mit Ungemach heimgesucht, wenn ein Einzelner der Reihenfolge durch frevelnden Uebermuth gefehlt, sondern Vergehungen nur da ahndet, wo man selbstthätig sie sich zu Schulden kommen lassen. Dabei begehren wir jedoch hier noch nicht, durchaus in Abrede zu stellen, daß Aeschylos freilich noch mannigfach eine Unthat die andere, die frühere Hybris eine spätere gebähren und dafür den Alastor als versucherischen Rachegeist, wie Nitzsch ihn benannt, sich in Wirksamkeit setzen läßt. Vergl. S. 484, wo Nitzsch sein wahres Princip der trilogischen Tragödie hierauf gründet, S. 497. 525 ff. Bei Sophokles dürfte es mit der Sache schon etwas anders stehen. Der Chor der Antigone V. 582 soll nach S. 533 „allein schon die vollständige Charakteristik des Glaubens von der in fluchtragenden Geschlechtern wirkenden göttlichen Strafabsicht und der nationalgläubigen Tragödie ergeben." Betrachten wir denselben ein wenig genauer. Welches Haus, so heißt es dort, von der Gottheit erschüttert worden, da fehlt es an keinem Unheil, das über eine Menge des Geschlechts hereinbricht. Altherkömmlich sehe ich die Leiden des Hauses der Labdakiden zu den Leiden Dahingeschiedener sich gesellen. Denn jetzt, was sich über die letzte Wurzel als ein Licht im Hause des Oedipus verbreitet hatte, nieder mäht es wiederum die blutige Axt der unterirdischen Götter und des Gedankens Unverstand und des Sinnes Raserei. Welche Uebertretung der Menschen möchte deiner Macht doch, o Zeus, Schranken setzen? ꝛc. Wir bemerken hierzu, daß

letztere als Ergebniß der ersteren auch nur wankend zu machen, so würde zugleich jene als nicht sonderlich haltbar entkräftet. Wir befinden uns nämlich in dem Falle, nichts als tragisch gelten zu lassen, was nicht durch Schuld hervorgerufen worden, und sind bezüglich auf diese in vollem Einverständnisse mit Hegel, wie derselbe sich in der oben angezogenen Stelle über das ursprünglich Tragische ausdrückt; wozu wir noch an eine damit zusammenhängende erinnern, der zufolge das Göttliche das eigentliche Thema der ursprünglichen Tragödie, das Sittliche oder das Göttliche in seiner weltlichen Realität (in der des Handelns) ist. Und wie sollte es doch auch nur anders sein können? Das Einseitige der Urschuld würde schon innerhalb der Grenzen der bloßen Möglichkeit die andere Seite der Urunschuld sich gegenüberstellen müssen und dadurch seine auch nur mögliche Selbständigkeit aufheben, d. h. sich selbst unmöglich machen. In welchem Sinne könnte ferner der Untergang des Individuum, während die Gattung erhalten bleibt, ein Uebel heißen, wie ein solches von dem Gesetzgeber des Universum, in welchem es somit seinen eigentlichen, ursprünglichen Sitz, seine Quelle haben müßte, ausgehen, und wie unter den festen, allgemeinen Bestimmungen eines Universalgesetzes der Zufall willkürlich sein leidiges Spiel treiben mit einem Uebel, das zugleich als „vom Naturgesetz“ kommend bezeichnet wird, und zwar in der Sphäre, wo sinnliches Glück oder Unglück herrsche, so daß der Untergang nur als ein Unglück erschiene, zu vertauschen jedoch mit ungestörtem Fortbestehen, falls einmal das Glück dem Einzelnen lächelte. Endlich sollte doch, möchte man meinen, bei der vorgeschrittenen Philosophie und der tragischen Poesie, wo sie bei den Griechen nach Vischer's eigenem Zugeständnisse schon höhere, sittliche Formen des Tragischen behandelte, das sogenannte „Natur-Tragische“, als entsprungen aus der noch roheren Vorstellung von einer neidischen Gottheit, wie ein überwundener Standpunkt beseitigt werden müssen und dürfte in einer neueren Wissenschaft des

Schönen keine Stelle mehr finden, es müßte denn sein, daß sie für geschichtlich Abgethanes noch Raum böte.

Die zweite Form des negativ Tragischen ist bei Vischer § 131 das Tragische der einfachen Schuld. Einfach aber heißt zunächst die Schuld, weil sie nicht in den (Hegelschen) sittlichen Conflict gehört, also nicht zugleich eine einseitige Berechtigung in sich trägt. Sie liegt, wenn der Wille gut ist, in irgend einer Verirrung, kann dies oder jenes Verhältniß treffen, verletzt aber immer ein sittliches Recht. Als weiterer möglicher Mittelpunkt der tragischen Bewegung kann nur — wir referiren lediglich — das Böse hervortreten, also auch die tragische Form des modernen Ideals, worin vollendet böse Charaktere auftreten. Der Böse will nur seine bösen Zwecke, und seine Schuld wird dann auch zu einer einfachen, weil sie unvermischt ist, seine That einfache, volle Verletzung des sittlichen Complexes, welches letztere Wort bei Vischer so etwa Hegel's Substanz ersetzt. Ohne uns nun auch hier wie gelegentlich auf ein Prüfen von Vischer's systematischer Einreihung seiner zweiten Form des Tragischen einzulassen, nehmen wir nur davon Act, daß auch der Umfang seiner einfachen Schuld keinen Platz gewährt für die Aufnahme der so weiten Classe von Verstößen oder Vergehungen gegen göttliche Ordnung und Gesetz. Denn diese Schuld verletzt, sei es aus bloßer Verirrung oder aus bösem Willen, ja immer nur ein sittliches Recht oder den sittlichen Complex, wie so eben dargelegt worden.

Dafür verstatten wir uns, ein paar Bemerkungen zu Aristoteles Poetik, auf dessen Autorität Vischer sich berufen zu dürfen glaubt, hier einzuschalten. Von vorne herein aber legen wir wiederholentlich Protest ein gegen ein solches Verfahren, in sofern damit gemeint sein möchte, Eigenerdachtes unter den empfehlenden Schutz fremden Ansehens zu stellen. Sogleich soll Vischer's einfache Schuld die ἁμαρτία τις des Aristoteles (Poet. 13) sein. Doch scheint ihm die Aristotelische Stelle seiner als nothwendig

entwickelten Auffassung von der Verirrung eines erhabenen Charakters zu widersprechen. Da versucht er denn seiner Ansicht zu Hülfe zu kommen mit der Möglichkeit, daß die von Aristoteles angeführten Oedipus und Thyestes ihre Glanzstellung durch ausgezeichnete Eigenschaften verdient hätten, und die braven Männer (ἐπιεικεῖς ἄνδρες) schienen, meint er, in geradem Widerspruche zu stehen mit der Stelle 15, 11 (8). Jene Möglichkeit aber bleibt ohne Einfluß auf die wirkliche Nennung der tragischen Helden, und mit den „braven Männern“ hat es folgende Bewandtniß. Vischer zieht für letztere Stelle der von J. Bekker noch in der neuesten Ausgabe von 1859 wiederholten Vulgate den Ritterschen Text vor, an welchen sich auch Ad. Stahr (Aristot. Poetik übersetzt und erklärt) wir denken mit Recht hält. Obschon diese Stelle aus dem Zusammenhange mit dem ganzen hier ausgedrückten Vergleiche des Dichters mit dem Portraitmaler wesentlich ihr Licht erhält, so möchte dennoch eine freilich nicht erhebliche Art von Verrenkung ihrer Theile noch einen Schatten auf sie werfen. Das künstlerisch aufgestellte Beispiel aber (παράδειγμα, wie παράδειγμα πονηρίας am Menelaos nicht weit vorher) eines Charakterfehlers, der Zornmüthigkeit, hindert jedoch einen verschönernden, idealisirenden Dichter nicht, der Epieikie des Achilleus z. B. ihr Recht widerfahren zu lassen. Vielmehr wird er diesen wie ähnliche Charaktere auch bei Fehlerhaftigkeit im Einzelnen als trefflich darstellen müssen (ἐπιεικεῖς ποιεῖν). Vischer erklärt diese griechischen Worte, der Dichter müsse auch den fehlerhaften Charakter heben, daß er brav erscheine. Wie hier mindestens dem Zweifel Raum gegeben wird, ob Vischer das ποιεῖν richtig in dem Sinne des dichterischen Gestaltens oder Zeichnens genommen haben sollte, so wird es dafür von anderer Seite an Sicherheit gewinnen, daß er die Bedeutung Aristotelischer Stellen, um welche es sich dermalen handelt, in nicht Unwesentlichem verfehlt habe. Namentlich dürfte sich der angebliche Widerspruch

Poet. 13 mit Poet. 15 als unbegründet aufheben. An ersterer Stelle sagt Aristoteles, man müsse nicht die guten (tugendhaften) Männer als aus Glück in Unglück verfallend zur Anschauung bringen, was gräßlich sei. Damit spricht er von den Guten schlechthin oder an sich, von den ganz guten, ganz unverschuldeten Personen, wie Lessing sie der Deutlichkeit wegen nach seiner Weise treffend benennt Hamb. Dram. 79. 82. Der ἐπιεικής wird hier nämlich, wie auch sonst bei Aristoteles, dem zunächst folgenden μοχθηρός und 27, 5 dem φαῦλος entgegengesetzt, ist also gleichbedeutend mit σπουδαῖος 2, 1. 3, 4. 5, 11 und wird 13, 5 umschrieben durch ὁ ἀρετῇ διαφέρων καὶ δικαιοσύνῃ. Einen solchen makellosen Tugendhelden aber kann Aristoteles zur tragischen Hauptperson aus dem kurz angegebenen, doch vollwichtigen Grunde nicht brauchen, und darum bestimmt seine Theorie dafür, wie es ihm auch die unmittelbare Praxis der Meister der Tragödie an Musterbildern aufwies, den in der Mitte Stehenden (τὸν μεταξὺ τούτων) zwischen dem schlechthin oder ganz Guten und dem ganz oder auch, weil als überwiegend unbrauchbar ihm beigesellt, dem sehr Bösen (σφόδρα πονηρός). Aus solcher Mitte demnach wird der wahre Held der Tragödie hervorgehen. Seinem Charakter werden Flecken, werden Fehlerhaftigkeiten anhaften, ohne ihn bis zur Einbuße seines vorherrschend besseren Kerns zu beeinträchtigen. Diesen wird ihm der Dichter bei einzelnen Gebrechen zu bewahren wissen, wie ein Homer und Agathon dem Achilleus, dergestalt, daß er seines unverholenen Jähzorns, seiner Unbedachtsamkeit ungeachtet als ein wackerer Held, ein ἀνὴρ ἐπιεικής dasteht und somit der ersten und unerläßlich an ihn als tragische Person gestellten Forderung, sittlich tüchtig (χρηστός) zu sein (Poet. 15), entspricht. Dabei aber wird es noch ein wenig näher zur Frage kommen müssen, wie es der Dichter anzustellen habe, um, was Aristoteles von ihm in Anspruch nimmt, dem idealisirenden Portraitmaler es nachzuthun. Die Ansicht Ed. Müller's nämlich (Gesch. d. Theorie

der Kunst II S. 391) können wir nicht theilen, wonach in der Aristotelischen Rhetorik 1, 9 von den Worten ληπτέον δὲ καὶ ꝛc. an über das ganze Verfahren des Idealisirens der klarste Aufschluß gegeben werden soll. Es würde dieser Stelle zufolge in einer Art von lobender oder tadelnder Wortvertauschung, einer Euphemie oder Blasphemie bestehen, wie wenn man den Behutsamen kalt und hinterlistig, den Einfältigen gutmüthig, den Empfindungslosen milde nennen wollte. Die Poetik aber hat es nicht, wie die Rhetorik, hier mit Lob oder Tadel, sondern mit der Vorschrift für einen Tragiker, einen guten Bildnißmaler nachzuahmen, also mindestens mit nichts πρὸς ψόγον, zu thun. Wie der Maler die Aehnlichkeit einer eigenthümlichen Gestalt, jedoch in verschönerter Form wiedergiebt, so soll der Dichter es mit der Schilderung von Charakteren halten, indem er sie zwar treu, dabei zugleich aber schöner (καλλίους) zeichnet. Wie es damit wiederum gemeint sei, erfahren wir in nicht eben mißverständlichen Hindeutungen an den von Aristoteles selbst vorgeführten, von uns bereits benutzten Beispiele des Achilleus. Hatten Epos und Tragödie an diesem fehlerhafte Charakterseiten in bestimmten Zügen bis zu einem geschlossenen Bilde (παράδειγμα) hervortreten lassen, ohne seiner überragenden Trefflichkeit dadurch Abbruch zu thun, so muß der tragische Dichter überhaupt die freilich entstellenden sittlichen Unvollkommenheiten seines Helden, welche ihm jedoch erst den Stempel einer tragischen Person aufdrücken, nicht etwa geradezu beschönigen wollen, aber ihn auch nicht so verunstalten lassen, daß sein besseres Selbst, seine sittlichen Vorzüge dadurch in Schatten gestellt würden, muß vielmehr das eigenste Wesen desselben, das Wesen eines ἐπιεικής, dergestalt hervorheben, daß es aus den dunkleren Schranken gemeiner Wirklichkeit hervortretend (wozu die sich erleuchtende Natur des Contrastes von selbst das Ihrige beiträgt) in dem verklärten Lichtglanze musterbildlicher Schönheit erscheine.

Es bedünkt uns hiernach nicht weiter erforderlich, Twining's

Conjectur, daß ἀκλότητος bei Aristoteles zu lesen für σκληρότητος, wenn gleich Müller sie beifällig eine so leichte als treffliche Emendation nennt, noch besonders zu mißbilligen, oder im Einzelnen zu verzeichnen, wo Vischer den Poetiker hier bald mehr bald minder genau deutet, ja ihn wol auch mißdeutet. Wir bemerken nur noch, daß er mit sich selbst in Widerspruch geräth, wenn er wirklich die Poetik voll von Stellen findet, wo ein ausgezeichnet edler Charakter zum Tragischen gefordert werde, nachdem er kurz vorher richtig nach Poet. 13 gesagt, Aristoteles verlange einen Helden, der weder durch Tugend und Gerechtigkeit sich auszeichne ꝛc. Sodann wird nicht zu verkennen sein, daß er den Sinn des Fehltrittes — verfehlt. Aristoteles giebt einen solchen, nicht völlige Nichtswürdigkeit, aber ein größeres Maß von Schlechtigkeit als Ursache an, wodurch das tragische Mißgeschick herbeigeführt werde. Die Art desselben läßt er ganz unentschieden; es ist ihm ἁμαρτία τις und nur den Grad dieser bezeichnet er als einen bedeutenden; sie ist ihm μεγάλη, zweifelsohne des angemessenen Verhältnisses wegen zu der darauf erfolgenden Schwere der Strafe. Das Verständniß seines Fehls will er entnommen wissen aus der Stelle Poet. 15, wo Aristoteles von fehlerhaften Richtungen tragischer Helden, z. B. des Achilleus, rede, die der Dichter, was Vischer dort als Kunstregel herausliest, in ein besseres Licht stellen müsse. Man begreift nicht leicht, wie Vischer hier übersehen konnte, daß Charakterrichtungen an sich keine Schuld auf sich zu laden, keine Strafe nach sich zu ziehen vermögen, so lange sie noch nicht, wie es die tragische Handlung freilich, in welcher sie eine Rolle zu übernehmen haben, unbedingt an sich fordert, zur That geworden. Wie es endlich mit dem über das Fehlerhafte zu verbreitenden „besseren Lichte" sich verhalte, das schmeicheln wir uns, in sofern es von dem Tragiker als Nachahmer des rechten Ikonographen ausgehen soll, bereits oben sattsam in's Licht gesetzt zu haben.

Mit seiner dritten Form des Tragischen gelangt dann Vischer um so bestimmter bei Hegel an, als er sie selbst schon das Tragische des sittlichen Conflicts betitelt (§ 135). Nur erweitert er dadurch den Begriff des Conflicts, daß er diesen auch zu einem inneren macht, oder die Fälle unterscheidet, wo derselbe sich klar an zwei Kämpfer vertheilt, und wo bloß Einer den Kampf im Busen trägt. Indem ihm nun der erstere, wie von selbst einleuchte, der ästhetisch höhere ist, kommt er nicht über den Vorgänger hinaus und läßt, wie dieser, eine Lücke unausgefüllt, um deren Ergänzung es sich für uns hier handelt. Es gewinnt zwar das Ansehen, als könne das Mangelnde in gewisser Weise noch nachgeholt werden sollen, wenn Vischer sich § 905 mit der classischen Tragödie noch besonders beschäftigt. Vergl. § 910, wo der stoffliche Unterschied den nächsten Eintheilungsgrund für die Tragödie einschließlich der antiken bildet. Allein man täuscht sich. Es werden an jener Stelle neben der Uebereignung des mythisch-heroischen Bodens, auf welchem diese Tragödie spiele, vorzugsweise die Mängel hergerechnet, die zugleich mit einer gewissen Großheit ungebundener Kräfte, monumentaler Subjectivität aus der Transcendenz ihres Standpunktes fließen sollen. Unter solcher Transcendenz aber ist der unversöhnte Widerspruch verstanden, an dem die alles beherrschende Schicksals-Idee leidet, jene Wolke des Schicksals, welche von Anfang an über dem Helden hängt, die ungelöste Antinomie von absolutem Schicksal und Schuld, worin der innerste Mangel, der kranke, immer beunruhigende Punkt dieser Tragödie liegt. Wer würde hier nicht an Schiller erinnert, dem in der Abhandlung über die tragische Kunst eine blinde Unterwürfigkeit unter das Schicksal immer demüthigend und kränkend und das ist, was uns auch in den vortrefflichsten Stücken der griechischen Bühne etwas zu wünschen übrig läßt, weil in allen diesen Stücken zuletzt an die Nothwendigkeit appellirt wird, und für unsere Vernunft fordernde Vernunft immer ein unaufgelöster

Knoten zurückbleibt. Der uncolorirte Charakter der classischen Tragödie aber soll sich vor Allem in den Charakteren zeigen. Wenn man eine Antigone, einen Oedipus aufmerksam lese, so fühle man einen schwachen Ansatz zu bestimmterer Färbung, etwas von individueller Complexion ꝛc. Aber es bleibe ein Anflug, ein Farbenton, der nicht zur Entwickelung komme. — Wir sind weit davon entfernt, mit Vischer über subjectives Geschmacksurtheil zu rechten. Er hängt mit unverhaltener Vorliebe dem modernen Drama an, vornehmlich dem des Shakespeare, ja faßt S. 1417 die ganze leitende Idee seiner Lehre von dem Leben der Kunst in das Wort: Shakespeare's Stil, geläutert durch wahre, freie Aneignung des Antiken. Uns bleibt dabei nur zu wünschen, daß er das wahrhaft Antike in seiner mehr vollendeten Gestalt ebenso uneingenommen als umfänglich gewürdigt haben möchte. Ein Aeschylos und Sophokles würden ihm den immer beunruhigenden Punkt ziemlich zur Ruhe gebracht, die täppische Willkür des blinden Fatum zum nothwendigen Verhängnisse hellsehender Gerechtigkeit umgewandelt und den scheinbaren Widerstreit zwischen unvermeidlicher Schickung und verwirkender Schuld gelöst haben. Damit schlagen wir uns zu der Seite von Hegel's absoluter Vernünftigkeit und huldigen in dieser dem unwandelbaren Gesetze einer auf den Höhen griechischer Tragödie schon mehr und mehr sich verherrlichenden Weltordnung. Ueber das angeblich mangelhafte Colorit der Charaktere dieser Tragödie würde er, glauben wir fast, weniger abschätzig geurtheilt haben, wenn ihm aus den geringen Ueberbleibseln der tragischen Fülle die Personen des Sophokleischen Philoktetes noch lebhafter vor Augen gestanden hätten, und seiner Aeußerung über die Antigone gegenüber genügt es uns hier an den bezüglichen Ausspruch Hegel's zu erinnern.

Woran aber der mythisch oder sagenhaft heroische Boden der Tragödie bei Vischer noch immer unfruchtbar geblieben, dafür möchten wir versuchen ihn unserer Sache ergiebig zu machen.

Dieser Boden ist nämlich kein anderer, als der, auf welchem ursprünglich Götter und Menschen gleichsam bei einander wohnen und in mannigfachen Verkehr mit einander treten. Der Mensch schafft sich seinen Gott oder, wenn man lieber will, erkennt ihn an als Träger einer vollkommeneren Natur, deren einzelne Züge er, soweit sie sich ihm in dem Bewußtsein eigener Mangelhaftigkeit noch gegenwärtig erhalten, zu einem belebten Gesammtbilde vereinigt. Dabei fühlt er sich jedoch diesem anfänglich so nahe, daß er mit ihm in Conflict zerfallen kann, bis allmählich das ihm angethane Unrecht, die Rechtsverletzung, durch die immer erhabenere Ferne, zu welcher der Gott aufsteigt, zu einem unverzeihlicheren Fehltritte, einem ruchloseren Frevel oder schwereren Vergehen gegen Götterhoheit, göttliches Gebot, göttliche Weltordnung und damit zu einer strafwürdigeren Schuld sich verschlimmert. Wir könnten hier für Manches auf „die Sagenpoesie der Griechen“ von Nitzsch verweisen, müßten dabei aber zugleich gar Manches für den Augenblick dahin gestellt sein lassen, wie den in Bezug auf Welckersche Ansichten ausführlicher behandelten Punkt der tragischen Trilogie. Unser Schweigen darüber dürften wir vielleicht mit dem freilich bedeutenderen und bedenklicheren des Aristoteles entschuldigen. Mehr indessen beruhigt uns der Umstand, daß unser Sophokles auch noch bei Nitzsch nicht jene Trilogie als seine Kunstform angenommen haben soll (S. 478 ff.). Dafür bringen wir hier etwas zur Sprache, was auch diesen Dichter sicherer anzugehen scheint. Wir meinen das Fortwirken der Schuld und der durch sie herbeigeführten Götterstrafe in ganzen Geschlechtern, somit über das Mosaische dritte und vierte Glied noch hinaus. Nitzsch giebt dies a. a. O. S. 467 als eine der drei Glaubensveränderungen an, die das tragische Zeitalter von dem epischen unterscheiden. Wir fürchten, die Unterscheidung sei zu allgemein gehalten. Denn schon für Aeschylos wird der aus dem Stamme nicht zu bannende Fluch (S. 530) schwerlich durchzuführen sein. Nur wenn einer

selbst eifert, sagt der aus dem Grabe auferstandene Dareio's Pers. 743, gesellt sich ihm auch der Gott; die Vermessenheit seines Sohnes nennt er Geisteskrankheit 702; Astyages aber habe seine Herrschaft gekräftigt, da Besonnenheit ihm den Sinn gelenkt, und den Kyros habe die Gottheit nicht gehaßt, weil er weise gewesen 743. Diese ungesucht uns in die Hände fallenden Stellen können zum Beweise dienen, daß der Gott — der Perserkönig muß gut griechisch ihn Zeus nennen — nicht sofort eine ganze Herrschergeneration mit Ungemach heimgesucht, wenn ein Einzelner der Reihenfolge durch frevelnden Uebermuth gefehlt, sondern Vergehungen nur da ahndet, wo man selbstthätig sie sich zu Schulden kommen lassen. Dabei begehren wir jedoch hier noch nicht, durchaus in Abrede zu stellen, daß Aeschylos freilich noch mannigfach eine Unthat die andere, die frühere Hybris eine spätere gebähren und dafür den Alastor als versucherischen Rachegeist, wie Nitzsch ihn benannt, sich in Wirksamkeit setzen läßt. Vergl. S. 484, wo Nitzsch sein wahres Princip der trilogischen Tragödie hierauf gründet, S. 497. 525 ff. Bei Sophokles dürfte es mit der Sache schon etwas anders stehen. Der Chor der Antigone V. 582 soll nach S. 533 „allein schon die vollständige Charakteristik des Glaubens von der in fluchtragenden Geschlechtern wirkenden göttlichen Strafabsicht und der nationalgläubigen Tragödie ergeben.“ Betrachten wir denselben ein wenig genauer. Welches Haus, so heißt es dort, von der Gottheit erschüttert worden, da fehlt es an keinem Unheil, das über eine Menge des Geschlechts hereinbricht. Altherkömmlich sehe ich die Leiden des Hauses der Labdakiden zu den Leiden Dahingeschiedener sich gesellen. Denn jetzt, was sich über die letzte Wurzel als ein Licht im Hause des Oedipus verbreitet hatte, nieder mäht es wiederum die blutige Art der unterirdischen Götter und des Gedankens Unverstand und des Sinnes Raserei. Welche Uebertretung der Menschen möchte deiner Macht doch, o Zeus, Schranken setzen? 2c. Wir bemerken hierzu, daß

γενεᾶς πλῆθος nicht nothwendig das ganze Geschlecht umfasse, daß der Dichter die das Geschlecht strafenden Götter so bedeutsam mit der Sträflichkeit persönlicher Gesinnung verbinde, ja diese Verbindung zweier Factoren sogleich wieder auflöse in den Einen menschlicher Verschuldung und endlich alle Strafgewalt zurückführe auf die unumschränkte, ewig wache Macht des im Strahlenglanze des Olympos thronenden Zeus. Da sehen wir eine Stufenleiter von Vorstellungen sich errichten, auf welcher von dem Boden eines V. 621 ff. noch nachhallenden Volksglaubens aus Sophokles zu der Lauterkeit eigener Denkweise sich erhebt. Nitzsch's vollständige Charakteristik des Glaubens an göttliche Strafabsicht und der nationalgläubigen Tragödie finden wir darin ebenso wenig, als wir die Ansicht entdecken von der Abhängigkeit des Gemüths von guten oder bösen Tagen, die allein dem Dichter recht eigen erscheinen könne.

Vermehrte nun aber Antigone mit klarstem Bewußtsein zur Erfüllung einer heiligen Pflicht durch Hingabe ihres Lebens die Leiden der Labdakiden, so könnte ihr Vater Oedipus nur desto unbewußter dem Fluche des Geschlechtes verfallen scheinen, ohne dabei von jeglicher Selbstschuld an dem Vatermorde so ganz losgesprochen zu werden. Es möchte am gerathensten scheinen, hierüber den Dichter selbst in den Aeußerungen seiner handelnden Personen zu vernehmen. Kreon, Thebens Herrscher, war mit Bewaffneten auf Kolonos bei Athen erschienen, um von dort zur Förderung staatlicher Interessen den Oedipus sammt seinen Töchtern mit Güte oder Gewalt abzuholen. Oedipus sträubt sich auf's äußerste zu folgen. Kreon aber läßt, wie er früher schon die Ismene ergriffen, auch die Antigone hinwegführen und macht dem darüber jammernden Vater den Vorwurf, daß er weder jetzt noch früher das Rechte thue, indem er dem Zorn willfahre, der ihn allezeit verderbe. Hierauf erwidert dieser nichts. Als aber jener sich damit gegen den auf den Hülferuf des Chors herbeigeeilten

Theseus entschuldigt, daß er gewußt, Athen und sein Areopag würden einen blutbefleckten Vatermörder, und der als Sohn in unheiliger Ehe mit der Mutter befunden, nicht aufnehmen wollen, da öffnet Oedipus den Mund zu seiner Vertheidigung, indem er fragt, ob jener ihn, den Greis, oder sich selbst mit solchen Vorwürfen schmähe. Seine Mißgeschicke habe er, der Unselige, unfreiwillig getragen; denn den Göttern sei es so genehm gewesen, die vielleicht dem Geschlechte längst gegrollt. Würde Kreon doch an seiner Person keines Frevels Makel finden, daß er darum gegen sich selbst und die Seinigen sich vergangen. Denn wenn dem Vater ein Göttterspruch gekommen, daß er von Kindeshand sterben sollte, wie könne er mit Recht ihm dies vorrücken, der noch ungeboren gewesen? Und wenn er dann, unselig zur Welt gebracht, mit dem Vater handgemein geworden und ihn getödtet, ohne zu wissen, was er that, und gegen wen, wie könne man doch das unfreiwillig Gethane billig rügen? Und ebenso verhalte er sich zur Mutter, die Kinder ihm geboren, ohne daß er gewußt, er selber sei ihr Sohn. In solche Uebel hätten Götter ihn geleitet.

Diese Worte setzen uns zur Genüge in Kenntniß von den Momenten, die dem Dichter für die Beurtheilung der Sträflichkeit des Oedipus zur Richtschnur dienten. Was dem Volksglauben für gewisser galt, daß die Götter dem Geschlechte der Labdakiden gezürnt, deutet Oedipus für sein Theil nur als unbestimmte Möglichkeit an. Mit zustimmender Sicherheit dagegen läßt der Dichter ihn selbst sich ledig sprechen von aller Schuld an dem Vatermorde, wie an der Vermählung mit der Mutter, da er beiderlei That ohne Wissen und Willen vollbracht. Nur eine gewisse Heftigkeit des Zornmuths bleibt dabei unerledigt. Je weniger übrigens aber ihm selbst zur Last zu legen, desto schuldbeladener, nicht von willkürlichem Fluche getroffen, mußte dem Dichter das Geschlecht sich darstellen, und wenn Oedipus in der

Buße des eigenen Läuterungsprocesses sich zum unheilvollsten Werkzeuge des göttlichen Strafvollzuges, woraus allein sich uns die θεοὶ ἄγοντες V. 998 erklären, herzugeben hatte, so erkannte wol der Dichter nur um so zweifelloser, wie unerläßlich es ihm obliege, den Dulder zu genugthuender Entsühnung in den Hain der versöhnten Eumeniden nach Anleitung des Mythos zu führen. Und zuvor noch läßt er den von dem guten Grunde seiner Rechtfertigung überzeugten Chor ihn einen Rechtschaffenen (χρηστός) nennen und den Theseus sofort sich seiner als eines solchen mit thätiger Hülfe annehmen. Nägelsbach scheint uns (6, 8) die genauere Deutung der Stelle schon in sofern zu verfehlen, als er einen Beleg für die Bethörung (θεοβλάβεια) darin finden will. Mit dieser wird ja nach seiner eigenen Angabe nur, wer sich bereits als schlecht erwiesen, der κακός, bestraft, und für einen solchen kann er ihn nicht zu halten gemeint sein, da ja auch der mit Oedipus rechtende Kreon seiner Person kein Vergehen aufzurücken weiß, wofür er die Gräuel an sich und den Seinigen verüben müssen, durch welche Reinheit von früherer Schuld denn ohnehin die ganze dichterische Behandlung des Helden bedingt ist. Sodann will Oedipus keineswegs seine „unfreiwilligen Frevelthaten" so geradezu von einem Zorne der Götter gegen das ganze Geschlecht der Labdakiden ableiten. Vielmehr sagt er mit einer gewissen Ergebung, was über ihn verhängt, habe er unfreiwillig getragen, weil es den Göttern so beliebt; und diese möchten vielleicht (τάχα) dem Geschlechte aus irgend einer Ursache zürnen. Wollte man aus der hier sich verrathenden Unsicherheit über den Götterzorn den Schluß ziehen, es werde somit der Dichter selbst über diesen Punkt in der nämlichen Weise geschwankt haben, so würden wir eine solche Folgerung voreilig nennen müssen. Denn er kennt nur ein gerechtes Weltregiment, Mißgeschicke nur als verdiente, von zürnender Gottheit auferlegte Strafe einer Verschuldung, auch wo er die Art der Straffälligkeit für gut findet bei

dem Schweigen der Ueberlieferung auf sich beruhen zu lassen. Ist aber in der Büßung nach Menschenurtheil ein Unmaß über den Büßenden ergangen, und dadurch ihm eine Unbill angethan, so weiß er es auf das befriedigendste, wie mit einer Verherrlichung des Oedipus, auszugleichen.

Mit ungetheilterem Beifalle stimmen wir dagegen der Aeußerung Nägelsbach's (a. a. O. S. 335 f.) im Allgemeinen zu, daß von einem Alastor als Aeschylischem Geschlechtsdämon bei Sophokles nirgends die Rede sei. Indessen sehen wir uns doch gemüßigt, eins und das andere dabei zu bemerken. Zuvörderst wissen wir mit dieser Ausweisung des Alastor aus Sophokles nicht wohl zu reimen, daß Nägelsbach dessenungeachtet die oben schon beleuchtete Stelle des Oedipus a. Kol. aus der von jenem Dämon bewirkten Theoblabie erklären und sogar Anm. 18 eine solche Bethörung zur Sünde in Trach. 1235, wo schon die Mehrzahl der Alastoren sich dagegen auflehnt, erkennen will. Ja wäre jene Bethörung nur als eine That der göttlichen Gerechtigkeit, wie Nägelsbach sie faßt, von unserem Dichter betrachtet worden; so aber kennt dieser, meinen wir, eine andere als die bethörende Gerechtigkeit und schweigt eben darum von der Personification letztgenannter in dem hier fraglichen Alastor. Diesen hilft übrigens noch aus der ersteren Sophokleischen Tragödie vertreiben jener andere Alastor, welchen Oedipus dort den seinigen nennt, in sofern er im Thebischen Lande stets hausend an demselben ihn rächte (V. 788), und der doch in Einem Drama nicht füglich seine Rolle wechseln darf. Glücklicher geht es Nägelsbach natürlich von Statten, wo er darauf aus ist, in's Licht zu setzen, wie doch Sophokles mit dem bethörenden Dämon nichts zu schaffen gehabt habe. Wenn irgendwo, sagt er, so mußte in der Chorstelle V. 504 ff., wo von der Urschuld und Frevelkette im Hause des Pelops die Rede ist, von jenem Dämon gesprochen werden; was aber nicht der Fall sei. Nur schmachvolle Schickung (αἰκία),

lesen wir allerdings daselbst, traf das Haus seit Myrtilos Ertränkung, nicht der Alastor. Ja Elektra fragt sogar nach dem gesetzlichen Rechte (νόμος V. 579), mit welchem die Mutter Klytämnestra für die Schlachtung der Tochter den Agamemnon büßen ließ, ohne eines jenem Gesetze entgegen wirkenden Fluches mit einer Silbe zu gedenken. — Sodann aber müssen wir, worauf wir im Vorstehenden schon hingedeutet, dem Grunde Nägelsbach's, warum Sophokles den Familien-Alastor nicht mehr ins Spiel gezogen haben soll, entschieden das Widerspiel halten. Es sei begreiflich, sagt er, daß dieser Dichter, der nicht mehr Aeschylische Trilogieen dichte, auch den Aeschylischen Alastor nicht mehr brauche. Wir unseres Theils halten uns überzeugt, daß selbst, wenn der Streitpunkt wegen des trilogischen Zusammenhangs Sophokleischer Tragödien nicht noch dem Richterspruche unterläge, unser Dichter von dem verleitenden Dämon keinen Gebrauch könne gemacht haben. Denn vergebens würde man in seinen auf uns gekommenen Stücken nach der unmerklichsten Spur von einer göttlichen Gerechtigkeit umherspähen, die sich auch darin gerade als solche bewähre, daß sie den Uebelthäter in immer neue Schuld verstricke, um ihn dann, wie zu absonderlichem Wohlgefallen, mit desto schwererer Strafe zu belegen. Ist nun aber über dergleichen auch ein Sophokles hinweg, so bliebe doch vielleicht noch Aeschylos der verbreiteteren Annahme nach in dem Afterglauben des Volkes an einen Fluchdämon befangen. Je bedeutenderen Einfluß ein solcher Wahn auf die Beurtheilung des Gottesbewußtseins in einem so großartigen Dichter üben mußte, desto geringeren Anstand nehmen wir, gelegentlich einen ferneren kleinen Beitrag zur richtigen Würdigung desselben dem obigen hinzuzufügen. Im „Agamemnon“ tritt Klytämnestra nach vollbrachter Ermordung des Gemahls aus dem Palaste, um ohne Scheu die Unthat dem Chore zu verkünden (V. 1364 ff. Herm.). Dieser erwidert, sie werde verbannt aus der Stadt den Bürgern ein Abscheu sein.

Klytämnestra sucht sich zu rechtfertigen und droht. Da gedenkt der Chor des Dämon, der unheilvoll über das Geschlecht des Tantalos hereingebrochen, und das ergreift die Königin als den Ausdruck richtiger Meinung. Nicht sie habe den Gemahl erschlagen, sondern in ihrer Gestalt der Alastor ihn für das Opfern der Tochter gestraft. Der Chor bejammert das endlose Verderben des Hauses, verhängt durch Zeus; denn den Sterblichen geschehe nichts ohne Zeus (ἄνευ Διός). Den Mord aber nennt er frevelhaft, einen Mord des Truges (ἀσεβὴς θάνατος, δόλιος μόρος), und wer werde bezeugen, daß Klytämnestra unschuldig sei an dem vergossenen Blute, wenn auch vielleicht ein Vergelter (Alastor) der Ahnen ihr zur Seite gestanden! — Wer mordet, büße; dabei bleibe es, so lange Zeus auf dem Throne bleibe, daß wer That verübt, leide. Denn recht so sei es.

Diese inhaltreiche Stelle, soweit wir sie für unseren Zweck aus gesichertem Texte mitgetheilt, belehrt uns über wesentliche Glaubenspunkte des Dichters. Der Chor redet zwar von einem Geschlechtsdämon, wie ihn das Volk im Munde führte, personificirt in ihm aber nur die Ausführung von Geboten des einigen allwaltenden (παναίτιος und πανεργέτης) Gottes, des Zeus, in sofern dieser durch ihn Strafen vollstreckt für gleichsam sich vererbende Missethaten eines Geschlechts. Die Schuld haftet immer allein an dem Thäter und ist auf einen verleitenden Gott nicht abzuwälzen, noch auf einen behülflichen, wenn die Gottheit der Vergeltung eines Ahnenfrevels durch neuen Frevel ihren Lauf läßt, somit diesen zu unterstützen, oder ein συλλήπτωρ dabei zu sein scheint. Die Wiedervergeltung an sich aber tritt unerläßlich nach dem allgemeinen Gesetze göttlicher Gerechtigkeit ein. Nur bindet sich der Dichter dafür nicht an den Alastor als persönliches Werkzeug derselben, sondern vertauscht ihn auch mit dem Ares und der Moira. Aus allem diesem ergiebt sich, wie mißlich es auch bei Aeschylos um den Alastor als bethörenden oder verführenden

[illegible] wenn durch ihn Nägelsbach's Theoblabie begründet [illegible] Denn was der hier etwas genauer zergliederten [illegible] welcher wir angeblich besonders die als göttlich er[illegible] Macht des Alastor, die Macht der Verführung, kennen, [illegible] Kunde gebendem Gehalte abgeht, das, fürchten wir, ist auch [illegible] zweite herbeigezogene Stelle nicht geschaffen zu ersetzen. In den Schutzflehenden nämlich V. 387 ff. heißt Zeus mit gleichschwebender Wage nach Gebühr zutheilend Ungerechtes den Bösen, Gutes den Gerechten, und damit wird uns, meinen wir, Zeus geschildert als nach Gebühr gleichmäßige Freiheit gewährend, böse oder gut zu sein, oder, was dasselbe, als Böse Ungerechtes, als Gute Gerechtes zu thun. Denn daß an ein Thun hier zu denken, geht aus der sogleich folgenden Frage hervor, warum der König bei der so gleichmäßig verstatteten Freiheit sich weigere, gerecht zu handeln (τὸ δίκαιον ἔρξαι). Es bedarf wol kaum noch eines Fingerzeiges auch darauf, daß, wenn nach diesen Dichterworten der höchste Gott in eigener Person die Function eines Verleiters des Bösen zu immer mehr böser That zu übernehmen hätte, um nur desto mehr Schuld und Strafe auf ihn häufen zu können, dem Wesen der ganzen Volksreligion, abgesehen von der Einzelnheit des Alastor, Eintrag geschähe, und wenn dann auch den Guten, was aus der für beide gleichmäßigen Zutheilung von selber folgt, Zeus zu guter That nicht minder einwirkend anstiftete, dem ganzen Wesen der Sittlichkeit Gefahr drohen würde. Wir haben Nägelsbach's S. 335 angeführte besondere Schrift de religionibus &c. (1843) nicht zur Hand, um nachzusehen, ob er dort etwa mit vermeintlich noch sprechenderen Belegen seinen Familiendämon zu beurkunden bemüht sei, halten aber dafür, daß wir uns bei dem herübergenommenen Ergebnisse der dasigen Untersuchung werden zufrieden geben können in der Zuversicht, daß keinerlei Aussage den Dichter mit sich selbst werde in Widerspruch zu versetzen im Stande sein, zumal da auch in der Solonischen Stelle (S. 333),

wo ausdrücklich gesagt sein soll, es gebe eine Bethörung, welche Zeus zur Strafe sende, nichts nöthigt die aus bescheertem Gewinne entspringende ἄτη in einem anderen Sinne zu nehmen, als etwa die πημοναί Soph. Antig. 326 (vergl. 222), als ein Verderben, wie es sich ja so vielfach aus dem Mißbrauche verliehener Glücksgüter oder dem ungerechten Erwerbe von Reichthum (vergl. Solon 13, 13) erzeugt und für eine göttliche Strafe eben dieses Mißbrauchs oder Erwerbes angesehen werden kann. Auch beweisen die für die Einflickung in den elegischen, des Theognis Namen führenden Cento (V. 227—232) mit dem Texte der Solonischen Verse vorgenommenen Veränderungen das jedenfalls, daß der Compilator in jenen Versen von der fraglichen Bethörung nichts gewittert habe. Wie viel wir indessen auch gegen Nägelsbach's Ansicht von dem Geschlechtsdämon mögen einzuwenden haben, darin meinen wir thue er recht, daß er sich nicht auf die Zusammenstellung des Alastor mit den Erinyen bei Nitzsch S. 529 eingelassen. Auch wir erachten diese, wie sie vorliegt, für unerweislich. Ein anderes aber ist es, was uns bei der von Letzterem beigebrachten Stelle der Eumeniden des Aeschylos (V. 918 ff. Herm.) noch ein wenig zurückhält, die Vergehungen von den Vorfahren her (τὰ ἐκ προτέρων ἀπλακήματα), die den nicht Wissenden, woher die Schläge seines Lebens, den Erinyen überantworten. Da möchte denn der Geschlechtsfluch von der Athene selbst bekundet klar zu Tage liegen. Nun erwäge man aber, wie der Dichter, nachdem er ihn allerdings vom Volksglauben überkommen, mit demselben umgeht, nämlich so, daß er mit der Wurzel ihn auszurotten trachtet. Orestes soll ihm in gedachter Tragödie der letzte sein, der aus dem Pelopidenstamme unter diesem Fluche gestanden und gelitten. Athene bewirkt — man kennt den Verlauf der Sache — durch ihren Stimmstein seine Lossprechung von der Schuld des Muttermordes vor den Areopagiten und besänftigt die ihn zur Blutrache verfolgenden Erinyen in dem Grade,

daß sie in Wohlwollende, in Eumeniden umgewandelt sich von ihr und dem Athenischen Volke im Festzuge zu den uralten Lagerstätten unter attischen Boden geleiten lassen, um dort als hehre Göttinnen mit fackelerhellten Spenden verehrt das Unheilvolle zu fesseln und Segensreiches nach oben zu senden. Dafür wird den Athenern aber zu der äußeren Verehrung auch die Bedingung der inneren gestellt. Wenn sie, sagt Athene, wohlgesinnt die Wohlgesinnten hoch ehrten, würden sie als Gerechte Stadt und Land stets sich schmücken, und dazu wünscht sie den Bürgern gutes Bedenken des Guten. Die Eumeniden selbst verheißen bestätigend, wenn jene ihre Wohngenossenschaft fromm verehrten (εὖ σέβοντες), sollten sie das eigene Lebensloos keineswegs zu tadeln haben; wogegen Athene die Göttinnen auffordert, die Gottlosen auszujäten; denn nach Gärtnerart liebe sie nur der Gerechten unverkümmerten Samen.

Damit hat sich nun aber, was früher noch einem gewissen Zweifel bloßgestellt und nicht anders mit Erfolg dagegen zu schützen schien, als wenn wir uns die Mühe nicht verdrießen ließen, auf ein umfänglicheres Material einzelner Beweismittel dafür einzugehen, auf das einleuchtendste herausgestellt, das schließliche Resultat nämlich, daß schon Aeschylos sich nicht allein für seine Person von der Annahme eines Geschlechtsfluches lossagte, sondern auch die starken Waffen seiner Tragik in festlichem Bühnenglanze und nicht ohne Benutzung des Beistandes angestammter Mythen aufbot zu einem Vernichtungskampfe mit dem Glauben an einen Fluch, dessen Vollstrecker in den bluträchenden Erinyen gefürchtet wurden. Und siehe! die Stunde der alten Götter hat geschlagen. Die grauenvollen ergrauten Kinder der Nacht, denen Athene mit Schärfe vorwirft, gerecht heißen mehr zu wollen, als recht thun (V. 422), werden in das unterirdische Dunkel, woher sie gekommen, zurückgebettet (wiewohl nicht ohne geziemende Ehren des in ihnen bleibenden Göttlichen), um den neuen Göttern des lichteren Tages Platz

zu machen, deren Gerechtigkeit über die der rücksichtslosesten, unerbittlichsten Strenge hinausgeht, indem sie es schon über sich gewinnt, wol auch einmal Gnade für Recht ergehen zu lassen. Rechnet man hierzu noch die Zusage einer Fülle von Segnungen, wie der Dichter sie von den begütigten, in attischer Erde Wohnung nehmenden hehren Göttinnen durch Athene für Stadt und Land ihres besonderen Schutzes verheißen läßt, so möchte man um so zuversichtlicher behaupten dürfen, daß die von ihm so geführte Sache nicht leicht eines siegreichen Eindrucks auf die Gemüther auch der Altgläubigsten seiner Mitbürger verfehlt haben könne. — Wie weit verbreitet übrigens und wol eben nicht minder tief wurzelnd der Volksglaube an einen Geschlechtsfluch gewesen, nehmen wir aus Beweisstellen ab, wo dieser Glaube als thatsächlich allgemein ohne weiteres vorausgesetzt wird. Wir brauchen eine solche so weit nicht zu suchen. Die schon angezogene Solonische Elegie bietet sie uns dar. Wer frevelhaften Sinn habe, heißt es V. 27 ff., bleibe dem Zeus nie ganz verborgen, sondern der eine büße sogleich, der andere später. Flüchteten sie sich selbst aber, ohne daß der Götter Schickung herannahend sie träfe, so käme diese sicherlich ein ander Mal, und unschuldig büßten dann ihre Thaten entweder die Kinder oder das nachfolgende Geschlecht.

Wir verstatten uns hier, noch ehe wir in geraderem Gange unserer Entwickelung auf Hegel zurückkommen, eine kleine Abschweifung zu seiner Ansicht von den Eumeniden, glauben uns jedoch dazu auch nicht so ganz unberechtigt, da er Aeschylisches und, wovon unten mehr, Sophokleisches in gewisser Weise gegen einander hält. Ueber die genannte Tragödie läßt er sich an zwei Orten vernehmen, einmal S. 538 ff., wo er von Collisionen der Art spricht, daß es zu einer Aussöhnung der Interessen und zur harmonischen Einigung der Zwecke und Individuen kommen könne, in welcherlei Conceptionsweise besonders das moderne Schauspiel und Drama ihren Entstehungsgrund hätten. Schon die Alten

hätten Tragödien, welche einen ähnlichen Ausgang nähmen, indem z. B. der Areopag in den Eumeniden beiden Seiten, dem Apollon wie den rächenden Jungfrauen, das Recht der Verehrung zutheile. Sodann S. 556 ff., wo es so lautet, der tragische Ausgang bedürfe nicht jedesmal des Unterganges der betheiligten Individuen. Die Eumeniden endeten nicht mit dem Tode Orest's oder dem Verderben der Eumeniden, dem Apollon gegenüber, sondern dem Orestes werde die Strafe erlassen, und beiden Göttern die Ehre gegeben. Athene sei es, die den weißen Stein hinzufüge, den Orestes freigebe, aber den Eumeniden ebenso als dem Apollon Altäre und Verehrung verspreche. Mit dem allgemeinen Gedanken, daß der tragische Ausgang eines Drama nicht jedesmal den Untergang der betheiligten Individuen herbeizuführen nöthig habe, weil ja eine Einigung ihrer Zwecke möglich sei, sind wir vollkommen einverstanden und würden die durch solche Einigung bewirkte Versöhnung der Individuen nur noch zu unterscheiden haben von dem Schicksalswechsel des Unglücks in Glück, wie ihn Aristoteles für seine tragischen Helden nicht schlechthin, sondern nur in seiner vollkommensten Tragödie als unzulässig betrachtet (Poet. 13). Wir müssen aber bedauern, daß bei dem Nachweise der Aussöhnung an den Aeschylischen Einzelheiten einem Hegel, der auch auf den Feldern geschichtlichen Wissens so sicher zu Hause zu sein pflegt, das Gedächtniß übel mitgespielt hat. Denn der Areopag theilt weder dem Apollon, noch den rächenden Jungfrauen, viel weniger beiden das Recht der Verehrung zu. Apollon's Verehrung war ja gar nicht angetastet. Er schützt wirksam den Orestes, verjagt die Erinyen aus seinem Tempel, befielt Athen's hohem Rathe, des Vaters Zeus, ohne dessen Willen er nichts verkünde, und sein Orakel zu scheuen 2c. Den Erinyen aber bereitet Athene Verehrung vom attischen Lande, nachdem sie durch deren beredte Zusprache aus Fluchgöttinnen (Ἀραί, sagen sie selbst, sind wir drunten in der Erde Behausungen genannt, V. 409) zu Segens-

göttinnen, Eumeniden, für dasselbe geworden. Was nun mit Unrecht an der ersten Stelle dem Areopag, wird dann ebenso unrichtig an der zweiten der Athene zugeschrieben, nämlich daß sie dem Apollon Altäre und Verehrung versprochen, worüber, weil man nicht wüßte wofür, nicht wüßte wozu, und weil so etwas überhaupt nicht Sache der Athene sein konnte, natürlich denn auch keine Silbe verlautet. Endlich ist es nicht Athene, die durch Hinzufügung des weißen Steines den Orestes freigiebt, sondern das Blutgericht unmittelbar. Die Göttin hatte sogleich bei der ersten Entscheidung dieses Gerichtes festgesetzt, daß Orestes siege, wenn das Urtheil stimmengleich ausgefallen V. 733 (was bei der menschenfreundlicheren Gerechtigkeit der jüngeren Götter auch für ähnliche Areopagitensprüche in Zukunft gültig blieb); und nun macht sie nach Zählung der Steine bekannt, der Mann sei freigesprochen; denn gleich sei die Zahl der Stimmen (V. 744 — 745). Hat sie inzwischen, wie sie das beabsichtigte, noch einen besonderen Stein zu Gunsten des Orestes hinzugethan, so kann ein solcher wol nur angesehen werden als Zeichen der schließlichen Bestätigung ihres Ausspruches über die Geltung der Stimmengleichheit; was späterhin überging in die Bedeutung des bloß hinzugedachten Minerven-Stimmsteins. Vergl. Aeschylos Eumeniden von K. O. Müller (1833) S. 161 und Anhang (1834) S. 40 ff. Ueber den Grundgedanken der Tragödie oder gar der ganzen uns erhaltenen, innerlichst verbundenen tragischen Trilogie, deren Schlußglied die Eumeniden bilden, äußert sich Hegel nicht weiter, und wir besorgen fast, daß ihm sein Conflict dafür etwas in die Quere gekommen. Wenn aber A. W. Schlegel, ohne den trilogischen Zusammenhang zu verkennen, als Gegenstand der davon gesonderten Eumeniden angiebt die Entsündigung und Lossprechung des Orestes von seiner Blutschuld, so können wir freilich mit nichten ihm darin beipflichten. Diese Lossprechung tritt vielmehr nur als ein vereinzelt absichtlicher, wiewohl höchst bedeutsamer und mit dem

Buße des eigenen Läuterungsprocesses sich zum unheilvollsten Werkzeuge des göttlichen Strafvollzuges, woraus allein sich uns die θεοὶ ἄγοντες V. 998 erklären, herzugeben hatte, so erkannte wol der Dichter nur um so zweifelloser, wie unerläßlich es ihm obliege, den Dulder zu genugthuender Entsühnung in den Hain der versöhnten Eumeniden nach Anleitung des Mythos zu führen. Und zuvor noch läßt er den von dem guten Grunde seiner Rechtfertigung überzeugten Chor ihn einen Rechtschaffenen (χρηστός) nennen und den Theseus sofort sich seiner als eines solchen mit thätiger Hülfe annehmen. Nägelsbach scheint uns (6, 8) die genauere Deutung der Stelle schon in sofern zu verfehlen, als er einen Beleg für die Bethörung (θεοβλάβεια) darin finden will. Mit dieser wird ja nach seiner eigenen Angabe nur, wer sich bereits als schlecht erwiesen, der κακός, bestraft, und für einen solchen kann er ihn nicht zu halten gemeint sein, da ja auch der mit Oedipus rechtende Kreon seiner Person kein Vergehen aufzurücken weiß, wofür er die Gräuel an sich und den Seinigen verüben müssen, durch welche Reinheit von früherer Schuld denn ohnehin die ganze dichterische Behandlung des Helden bedingt ist. Sodann will Oedipus keinesweges seine „unfreiwilligen Frevelthaten" so geradezu von einem Zorne der Götter gegen das ganze Geschlecht der Labdakiden ableiten. Vielmehr sagt er mit einer gewissen Ergebung, was über ihn verhängt, habe er unfreiwillig getragen, weil es den Göttern so beliebt; und diese möchten vielleicht (τάχα) dem Geschlechte aus irgend einer Ursache zürnen. Wollte man aus der hier sich verrathenden Unsicherheit über den Götterzorn den Schluß ziehen, es werde somit der Dichter selbst über diesen Punkt in der nämlichen Weise geschwankt haben, so würden wir eine solche Folgerung voreilig nennen müssen. Denn er kennt nur ein gerechtes Weltregiment, Mißgeschicke nur als verdiente, von zürnender Gottheit auferlegte Strafe einer Verschuldung, auch wo er die Art der Straffälligkeit für gut findet bei

dem Schweigen der Ueberlieferung auf sich beruhen zu lassen. Ist aber in der Büßung nach Menschenurtheil ein Unmaß über den Büßenden ergangen, und dadurch ihm eine Unbill angethan, so weiß er es auf das befriedigendste, wie mit einer Verherrlichung des Oedipus, auszugleichen.

Mit ungetheilterem Beifalle stimmen wir dagegen der Aeußerung Nägelsbach's (a. a. O. S. 335 f.) im Allgemeinen zu, daß von einem Alastor als Aeschylischem Geschlechtsdämon bei Sophokles nirgends die Rede sei. Indessen sehen wir uns doch gemüßigt, eins und das andere dabei zu bemerken. Zuvörderst wissen wir mit dieser Ausweisung des Alastor aus Sophokles nicht wohl zu reimen, daß Nägelsbach dessenungeachtet die oben schon beleuchtete Stelle des Oedipus a. Kol. aus der von jenem Dämon bewirkten Theoblabie erklären und sogar Anm. 18 eine solche Bethörung zur Sünde in Trach. 1235, wo schon die Mehrzahl der Alastoren sich dagegen auflehnt, erkennen will. Ja wäre jene Bethörung nur als eine That der göttlichen Gerechtigkeit, wie Nägelsbach sie faßt, von unserem Dichter betrachtet worden; so aber kennt dieser, meinen wir, eine andere als die bethörende Gerechtigkeit und schweigt eben darum von der Personification letztgenannter in dem hier fraglichen Alastor. Diesen hilft übrigens noch aus der ersteren Sophokleischen Tragödie vertreiben jener andere Alastor, welchen Oedipus dort den seinigen nennt, in sofern er im Thebischen Lande stets hausend an demselben ihn rächte (V. 788), und der doch in Einem Drama nicht füglich seine Rolle wechseln darf. Glücklicher geht es Nägelsbach natürlich von Statten, wo er darauf aus ist, in's Licht zu setzen, wie doch Sophokles mit dem bethörenden Dämon nichts zu schaffen gehabt habe. Wenn irgendwo, sagt er, so mußte in der Chorstelle V. 504 ff., wo von der Urschuld und Frevelkette im Hause des Pelops die Rede ist, von jenem Dämon gesprochen werden; was aber nicht der Fall sei. Nur schmachvolle Schickung (αἰκία),

lesen wir allerdings daselbst, traf das Haus seit Myrtilos Ertränkung, nicht der Alastor. Ja Elektra fragt sogar nach dem gesetzlichen Rechte (νόμος V. 579), mit welchem die Mutter Klytämnestra für die Schlachtung der Tochter den Agamemnon büßen ließ, ohne eines jenem Gesetze entgegen wirkenden Fluches mit einer Silbe zu gedenken. — Sodann aber müssen wir, worauf wir im Vorstehenden schon hingedeutet, dem Grunde Nägelsbach's, warum Sophokles den Familien-Alastor nicht mehr in's Spiel gezogen haben soll, entschieden das Widerspiel halten. Es sei begreiflich, sagt er, daß dieser Dichter, der nicht mehr Aeschylische Trilogieen dichte, auch den Aeschylischen Alastor nicht mehr brauche. Wir unseres Theils halten uns überzeugt, daß selbst, wenn der Streitpunkt wegen des trilogischen Zusammenhangs Sophokleischer Tragödien nicht noch dem Richterspruche unterläge, unser Dichter von dem verleitenden Dämon keinen Gebrauch könne gemacht haben. Denn vergebens würde man in seinen auf uns gekommenen Stücken nach der unmerklichsten Spur von einer göttlichen Gerechtigkeit umherspähen, die sich auch darin gerade als solche bewähre, daß sie den Uebelthäter in immer neue Schuld verstricke, um ihn dann, wie zu absonderlichem Wohlgefallen, mit desto schwererer Strafe zu belegen. Ist nun aber über dergleichen auch ein Sophokles hinweg, so bliebe doch vielleicht noch Aeschylos der verbreiteteren Annahme nach in dem Afterglauben des Volkes an einen Fluchdämon befangen. Je bedeutenderen Einfluß ein solcher Wahn auf die Beurtheilung des Gottesbewußtseins in einem so großartigen Dichter üben mußte, desto geringeren Anstand nehmen wir, gelegentlich einen ferneren kleinen Beitrag zur richtigen Würdigung desselben dem obigen hinzuzufügen. Im „Agamemnon" tritt Klytämnestra nach vollbrachter Ermordung des Gemahls aus dem Palaste, um ohne Scheu die Unthat dem Chore zu verkünden (V. 1364 ff. Herm.). Dieser erwidert, sie werde verbannt aus der Stadt den Bürgern ein Abscheu sein.

Klytämnestra sucht sich zu rechtfertigen und droht. Da gedenkt der Chor des Dämon, der unheilvoll über das Geschlecht des Tantalos hereingebrochen, und das ergreift die Königin als den Ausdruck richtiger Meinung. Nicht sie habe den Gemahl erschlagen, sondern in ihrer Gestalt der Alastor ihn für das Opfern der Tochter gestraft. Der Chor bejammert das endlose Verderben des Hauses, verhängt durch Zeus; denn den Sterblichen geschehe nichts ohne Zeus (ἄνευ Διός). Den Mord aber nennt er frevelhaft, einen Mord des Truges (ἀσεβὴς θάνατος, δόλιος μόρος), und wer werde bezeugen, daß Klytämnestra unschuldig sei an dem vergossenen Blute, wenn auch vielleicht ein Vergelter (Alastor) der Ahnen ihr zur Seite gestanden! — Wer mordet, büße; dabei bleibe es, so lange Zeus auf dem Throne bleibe, daß wer That verübt, leide. Denn recht so sei es.

Diese inhaltreiche Stelle, soweit wir sie für unseren Zweck aus gesichertem Texte mitgetheilt, belehrt uns über wesentliche Glaubenspunkte des Dichters. Der Chor redet zwar von einem Geschlechtsdämon, wie ihn das Volk im Munde führte, personificirt in ihm aber nur die Ausführung von Geboten des einigen allwaltenden (παναίτιος und πανεργέτης) Gottes, des Zeus, in sofern dieser durch ihn Strafen vollstreckt für gleichsam sich vererbende Missethaten eines Geschlechts. Die Schuld haftet immer allein an dem Thäter und ist auf einen verleitenden Gott nicht abzuwälzen, noch auf einen behülflichen, wenn die Gottheit der Vergeltung eines Ahnenfrevels durch neuen Frevel ihren Lauf läßt, somit diesen zu unterstützen, oder ein συλλήπτωρ dabei zu sein scheint. Die Wiedervergeltung an sich aber tritt unerläßlich nach dem allgemeinen Gesetze göttlicher Gerechtigkeit ein. Nur bindet sich der Dichter dafür nicht an den Alastor als persönliches Werkzeug derselben, sondern vertauscht ihn auch mit dem Ares und der Moira. Aus allem diesem ergiebt sich, wie mißlich es auch bei Aeschylos um den Alastor als bethörenden oder verführenden

Gott stehe, wenn durch ihn Nägelsbach's Theoblabie begründet werden soll. Denn was der hier etwas genauer zergliederten Stelle, aus welcher wir angeblich besonders die als göttlich erkannte Macht des Alastor, die Macht der Verführung, kennen, an Kunde gebendem Gehalte abgeht, das, fürchten wir, ist auch eine zweite herbeigezogene Stelle nicht geschaffen zu ersetzen. In den Schutzflehenden nämlich V. 387 ff. heißt Zeus mit gleichschwebender Wage nach Gebühr zutheilend Ungerechtes den Bösen, Gutes den Gerechten, und damit wird uns, meinen wir, Zeus geschildert als nach Gebühr gleichmäßige Freiheit gewährend, böse oder gut zu sein, oder, was dasselbe, als Böse Ungerechtes, als Gute Gerechtes zu thun. Denn daß an ein Thun hier zu denken, geht aus der sogleich folgenden Frage hervor, warum der König bei der so gleichmäßig verstatteten Freiheit sich weigere, gerecht zu handeln (τὸ δίκαιον ἔρξαι). Es bedarf wol kaum noch eines Fingerzeiges auch darauf, daß, wenn nach diesen Dichterworten der höchste Gott in eigener Person die Function eines Verleiters des Bösen zu immer mehr böser That zu übernehmen hätte, um nur desto mehr Schuld und Strafe auf ihn häufen zu können, dem Wesen der ganzen Volksreligion, abgesehen von der Einzelnheit des Alastor, Eintrag geschähe, und wenn dann auch den Guten, was aus der für beide gleichmäßigen Zutheilung von selber folgt, Zeus zu guter That nicht minder einwirkend anstiftete, dem ganzen Wesen der Sittlichkeit Gefahr drohen würde. Wir haben Nägelsbach's S. 335 angeführte besondere Schrift de religionibus x. (1843) nicht zur Hand, um nachzusehen, ob er dort etwa mit vermeintlich noch sprechenderen Belegen seinen Familiendämon zu beurkunden bemüht sei, halten aber dafür, daß wir uns bei dem herübergenommenen Ergebnisse der dasigen Untersuchung werden zufrieden geben können in der Zuversicht, daß keinerlei Aussage den Dichter mit sich selbst werde in Widerspruch zu versetzen im Stande sein, zumal da auch in der Solonischen Stelle (S. 338),

wo ausdrücklich gesagt sein soll, es gebe eine Bethörung, welche Zeus zur Strafe sende, nichts nöthigt die aus bescheertem Gewinne entspringende ἄτη in einem anderen Sinne zu nehmen, als etwa die ποιναί Soph. Antig. 326 (vergl. 222), als ein Verderben, wie es sich ja so vielfach aus dem Mißbrauche verliehener Glücksgüter oder dem ungerechten Erwerbe von Reichthum (vergl. Solon 13, 13) erzeugt und für eine göttliche Strafe eben dieses Mißbrauchs oder Erwerbes angesehen werden kann. Auch beweisen die für die Einflickung in den elegischen, des Theognis Namen führenden Cento (V. 227—232) mit dem Texte der Solonischen Verse vorgenommenen Veränderungen das jedenfalls, daß der Compilator in jenen Versen von der fraglichen Bethörung nichts gewittert habe. Wie viel wir indessen auch gegen Nägelsbach's Ansicht von dem Geschlechtsdämon mögen einzuwenden haben, darin meinen wir thue er recht, daß er sich nicht auf die Zusammenstellung des Alastor mit den Erinyen bei Nitzsch S. 529 eingelassen. Auch wir erachten diese, wie sie vorliegt, für unerweislich. Ein anderes aber ist es, was uns bei der von Letzterem beigebrachten Stelle der Eumeniden des Aeschylos (V. 918 ff. Herm.) noch ein wenig zurückhält, die Vergehungen von den Vorfahren her (τὰ ἐκ προτέρων ἀπλακήματα), die den nicht Wissenden, woher die Schläge seines Lebens, den Erinyen überantworten. Da möchte denn der Geschlechtsfluch von der Athene selbst bekundet klar zu Tage liegen. Nun erwäge man aber, wie der Dichter, nachdem er ihn allerdings vom Volksglauben überkommen, mit demselben umgeht, nämlich so, daß er mit der Wurzel ihn auszurotten trachtet. Orestes soll ihm in gedachter Tragödie der letzte sein, der aus dem Pelopidenstamme unter diesem Fluche gestanden und gelitten. Athene bewirkt — man kennt den Verlauf der Sache — durch ihren Stimmstein seine Lossprechung von der Schuld des Muttermordes vor den Areopagiten und besänftigt die ihn zur Blutrache verfolgenden Erinyen in dem Grade,

daß sie in Wohlwollende, in Eumeniden umgewandelt sich von ihr und dem Athenischen Volke im Festzuge zu den uralten Lagerstätten unter attischen Boden geleiten lassen, um dort als hehre Göttinnen mit fackelerhellten Spenden verehrt das Unheilvolle zu fesseln und Segensreiches nach oben zu senden. Dafür wird den Athenern aber zu der äußeren Verehrung auch die Bedingung der inneren gestellt. Wenn sie, sagt Athene, wohlgesinnt die Wohlgesinnten hoch ehrten, würden sie als Gerechte Stadt und Land stets sich schmücken, und dazu wünscht sie den Bürgern gutes Bedenken des Guten. Die Eumeniden selbst verheißen bestätigend, wenn jene ihre Wohngenossenschaft fromm verehrten (εὖ σέβοντες), sollten sie das eigene Lebensloos keineswegs zu tadeln haben; wogegen Athene die Göttinnen auffordert, die Gottlosen auszujäten; denn nach Gärtnerart liebe sie nur der Gerechten unverkümmerten Samen.

Damit hat sich nun aber, was früher noch einem gewissen Zweifel bloßgestellt und nicht anders mit Erfolg dagegen zu schützen schien, als wenn wir uns die Mühe nicht verdrießen ließen, auf ein umfänglicheres Material einzelner Beweismittel dafür einzugehen, auf das einleuchtendste herausgestellt, das schließliche Resultat nämlich, daß schon Aeschylos sich nicht allein für seine Person von der Annahme eines Geschlechtsfluches lossagte, sondern auch die starken Waffen seiner Tragik in festlichem Bühnenglanze und nicht ohne Benutzung des Beistandes angestammter Mythen aufbot zu einem Vernichtungskampfe mit dem Glauben an einen Fluch, dessen Vollstrecker in den bluträchenden Erinyen gefürchtet wurden. Und siehe! die Stunde der alten Götter hat geschlagen. Die grauenvollen ergrauten Kinder der Nacht, denen Athene mit Schärfe vorwirft, gerecht heißen mehr zu wollen, als recht thun (V. 422), werden in das unterirdische Dunkel, woher sie gekommen, zurückgebettet (wiewohl nicht ohne geziemende Ehren des in ihnen bleibend Göttlichen), um den neuen Göttern des lichteren Tages Platz

zu machen, deren Gerechtigkeit über die der rücksichtslosesten, unerbittlichsten Strenge hinausgeht, indem sie es schon über sich gewinnt, wol auch einmal Gnade für Recht ergehen zu lassen. Rechnet man hierzu noch die Zusage einer Fülle von Segnungen, wie der Dichter sie von den begütigten, in attischer Erde Wohnung nehmenden hehren Göttinnen durch Athene für Stadt und Land ihres besonderen Schutzes verheißen läßt, so möchte man um so zuversichtlicher behaupten dürfen, daß die von ihm so geführte Sache nicht leicht eines siegreichen Eindrucks auf die Gemüther auch der Altgläubigsten seiner Mitbürger verfehlt haben könne. — Wie weit verbreitet übrigens und wol eben nicht minder tief wurzelnd der Volksglaube an einen Geschlechtsfluch gewesen, nehmen wir aus Beweisstellen ab, wo dieser Glaube als thatsächlich allgemein ohne weiteres vorausgesetzt wird. Wir brauchen eine solche so weit nicht zu suchen. Die schon angezogene Solonische Elegie bietet sie uns dar. Wer frevelhaften Sinn habe, heißt es V. 27 ff., bleibe dem Zeus nie ganz verborgen, sondern der eine büße sogleich, der andere später. Flüchteten sie sich selbst aber, ohne daß der Götter Schickung herannahend sie träfe, so käme diese sicherlich ein ander Mal, und unschuldig büßten dann ihre Thaten entweder die Kinder oder das nachfolgende Geschlecht.

Wir verstatten uns hier, noch ehe wir in geraderem Gange unserer Entwickelung auf Hegel zurückkommen, eine kleine Abschweifung zu seiner Ansicht von den Eumeniden, glauben uns jedoch dazu auch nicht so ganz unberechtigt, da er Aeschylisches und, wovon unten mehr, Sophokleisches in gewisser Weise gegen einander hält. Ueber die genannte Tragödie läßt er sich an zwei Orten vernehmen, einmal S. 538 ff., wo er von Collisionen der Art spricht, daß es zu einer Aussöhnung der Interessen und zur harmonischen Einigung der Zwecke und Individuen kommen könne, in welcherlei Conceptionsweise besonders das moderne Schauspiel und Drama ihren Entstehungsgrund hätten. Schon die Alten

hätten Tragödien, welche einen ähnlichen Ausgang nähmen, indem z. B. der Areopag in den Eumeniden beiden Seiten, dem Apollon wie den rächenden Jungfrauen, das Recht der Verehrung zutheile. Sodann S. 556 ff., wo es so lautet, der tragische Ausgang bedürfe nicht jedesmal des Unterganges der betheiligten Individuen. Die Eumeniden endeten nicht mit dem Tode Orest's oder dem Verderben der Eumeniden, dem Apollon gegenüber, sondern dem Orestes werde die Strafe erlassen, und beiden Göttern die Ehre gegeben. Athene sei es, die den weißen Stein hinzufüge, den Orestes freigebe, aber den Eumeniden ebenso als dem Apollon Altäre und Verehrung verspreche. Mit dem allgemeinen Gedanken, daß der tragische Ausgang eines Drama nicht jedesmal den Untergang der betheiligten Individuen herbeizuführen nöthig habe, weil ja eine Einigung ihrer Zwecke möglich sei, sind wir vollkommen einverstanden und würden die durch solche Einigung bewirkte Versöhnung der Individuen nur noch zu unterscheiden haben von dem Schicksalswechsel des Unglücks in Glück, wie ihn Aristoteles für seine tragischen Helden nicht schlechthin, sondern nur in seiner vollkommensten Tragödie als unzulässig betrachtet (Poet. 13). Wir müssen aber bedauern, daß bei dem Nachweise der Aussöhnung an den Aeschylischen Einzelheiten einem Hegel, der auch auf den Feldern geschichtlichen Wissens so sicher zu Hause zu sein pflegt, das Gedächtniß übel mitgespielt hat. Denn der Areopag theilt weder dem Apollon, noch den rächenden Jungfrauen, viel weniger beiden das Recht der Verehrung zu. Apollon's Verehrung war ja gar nicht angetastet. Er schützt wirksam den Orestes, verjagt die Erinyen aus seinem Tempel, befielt Athen's hohem Rathe, des Vaters Zeus, ohne dessen Willen er nichts verkünde, und sein Orakel zu scheuen &c. Den Erinyen aber bereitet Athene Verehrung vom attischen Lande, nachdem sie durch deren beredte Zusprache aus Fluchgöttinnen (Ἀραί, sagen sie selbst, sind wir drunten in der Erde Behausungen genannt, V. 409) zu Segens-

göttinnen, Eumeniden, für dasselbe geworden. Was nun mit Unrecht an der ersten Stelle dem Areopag, wird dann ebenso unrichtig an der zweiten der Athene zugeschrieben, nämlich daß sie dem Apollon Altäre und Verehrung versprochen, worüber, weil man nicht wüßte wofür, nicht wüßte wozu, und weil so etwas überhaupt nicht Sache der Athene sein konnte, natürlich denn auch keine Silbe verlautet. Endlich ist es nicht Athene, die durch Hinzufügung des weißen Steines den Orestes freigiebt, sondern das Blutgericht unmittelbar. Die Göttin hatte sogleich bei der ersten Entscheidung dieses Gerichtes festgesetzt, daß Orestes siege, wenn das Urtheil stimmengleich ausgefallen V. 733 (was bei der menschenfreundlicheren Gerechtigkeit der jüngeren Götter auch für ähnliche Areopagitensprüche in Zukunft gültig blieb); und nun macht sie nach Zählung der Steine bekannt, der Mann sei freigesprochen; denn gleich sei die Zahl der Stimmen (V. 744 — 745). Hat sie inzwischen, wie sie das beabsichtigte, noch einen besonderen Stein zu Gunsten des Orestes hinzugethan, so kann ein solcher wol nur angesehen werden als Zeichen der schließlichen Bestätigung ihres Ausspruches über die Geltung der Stimmengleichheit; was späterhin überging in die Bedeutung des bloß hinzugedachten Minerven-Stimmsteins. Vergl. Aeschylos Eumeniden von K. O. Müller (1833) S. 161 und Anhang (1834) S. 40 ff. Ueber den Grundgedanken der Tragödie oder gar der ganzen uns erhaltenen, innerlichst verbundenen tragischen Trilogie, deren Schlußglied die Eumeniden bilden, äußert sich Hegel nicht weiter, und wir besorgen fast, daß ihm sein Conflict dafür etwas in die Quere gekommen. Wenn aber A. W. Schlegel, ohne den trilogischen Zusammenhang zu verkennen, als Gegenstand der davon gesonderten Eumeniden angiebt die Entsündigung und Lossprechung des Orestes von seiner Blutschuld, so können wir freilich mit nichten ihm darin beipflichten. Diese Lossprechung tritt vielmehr nur als ein vereinzelt absichtlicher, wiewohl höchst bedeutsamer und mit dem

Wesen der ganzen Trilogie gegebener Beweis der schon hinsinkenden Macht der Rachegöttinnen hervor, und es würde schlechterdings unbegreiflich bleiben, warum nicht nach vollzogenem Acte des Areopags sofort ohne weiteres Vorrücken der Handlung der Vorhang gleichsam der Bühne sich höbe. Nun aber entbrennt der Zorn der tief empörten grauenvollen Kinder der Nacht, daß jüngere Götter uraltes Gesetz unter die Füße getreten, auf das heftigste. Sie schnauben Rache und Verderben für das Land, bis sie durch eindringliches Wort der Athene besänftigt Heil und Segen der Pallasstadt geloben und von deren Gesammtbewohnern in andächtig verehrendem und froh aufjauchzendem Festzuge zur Wohnung in der Erde Schoß sich geleiten lassen. Und damit feiert denn der Dichter unter Heilighaltung des gottgestifteten Areopags, wie unter Verherrlichung Athens überhaupt einen Triumph höheren Gottesbewußtseins und giebt Antwort in beruhigendster, freudig erhebender Weise auf die Erledigung heischende Schlußfrage des Chors in den Choëphoren, wo doch, nachdem der dritte Sturm für das Königshaus sein Ende genommen (vergl. V. 460. 678), die Macht des Verderbens (μένος ἄτης) besänftigt Ruhe finden werde. Dürfen wir aber zugleich die Zuversicht hegen, daß, zu welchem Ergebnisse uns der Gang eigener Entwickelung für den Schlußtheil der Trilogie geführt hat, damit auch das Ganze derselben in Einklang stehen werde, so sind wir berechtigt mit dem schon genannten K. O. Müller die Grundidee dieses Ganzen als eine sittlich religiöse zu bezeichnen. Wir können uns bei gegenwärtigem Anlasse nicht entbrechen, noch auf einen Punkt die Aufmerksamkeit hinzulenken. Wenn nämlich irgendwo, so stellt sich in den Eumeniden der Chor nach Aristotelischer Vorschrift als handelnde Person dar. Ja es hat derselbe sogar, was wir weniger aus dem Namen des Stückes, als aus dessen ganzem Inhalte entnehmen, die Rolle der Hauptperson durchzuführen. Denn alles Geschichtliche der Handlung dreht sich gleichsam um das Schicksal

der urnächtlichen Rachegöttinnen, d. h. um das, was, nachdem ihre Macht gebrochen, unter dem Regimente der neuen Götter aus ihnen werden, welche Stellung ihnen belassen bleiben solle; und das erreicht nunmehr seine abschließende Bestimmung. So würde sich denn als Folge unserer letzten Ermittelungen ergeben, daß, da auch im Aeschylos keine forterbende Schuld, mithin kein Geschlechtsfluch mehr als tragisches Element nachweislich erscheint, wir den Kreis des tragischen Stoffes nur durch Ausdehnung auf Fehltritte im Gebiete des Religiösen können erweitert sehen wollen. Dabei richten wir selbstverständlich unseren Blick nur auf die Höhe griechischer Tragik, zu welcher der genannte Dichter seine Kunst bereits empor gehoben. Mit dieser Erweiterung aber bietet sich eine so überschwängliche Fülle des Stoffes dar, daß wir sie bei der Unendlichkeit der Verhältnisse des Menschlichen zum Göttlichen für unerschöpflich ansehen müssen, auch wenn wir verschmähen, eine durch Bethörung sich bethätigende göttliche Urheberschaft menschlichen Vergehens in die erweiterte Sphäre hereinzuziehen.

Auch den tragischen Gehalt des Philoktetes überweisen wir unserer Erweiterung. Indem wir uns aber nachgerade anschicken, auf die Betrachtung wesentlicher Seiten dieser Tragödie, um dadurch einer gerechten Würdigung des Stückes nach Vermögen Vorschub zu thun, noch einmal näher einzugehen, wiederholen wir unser Bedauern, daß Untreue des Gedächtnisses dem Scharfblicke Hegel's entzieht, was ihm sofort das Richtigere für sein Urtheil erschlossen haben würde. Er stellt nämlich an den oben schon angeführten Orten den Aeschylischen Eumeniden den Philoktetes des Sophokles zur Seite, beide als Beispiele eines bereits bei den Alten vorkommenden tragischen Ausgangs, ohne Untergang der betheiligten Individuen. Die in ersterer Tragödie zwischen den Eumeniden und dem Apollon nach seiner Ansicht gestiftete Versöhnung nennt er eine objective, ohne Zweifel, weil sie von außen durch die Athene bewirkt sei, und dieser setzt er eine Aus-

gleichung subjectiver Art entgegen, die da einträte, indem die handelnde Individualität zuletzt ihre Einseitigkeit selber aufgebe. In dem Ablassen von ihrem substantiellen Pathos aber würde sie charakterlos erscheinen, was der Gediegenheit der plastischen Figuren widerspreche. Das Individuum könne sich deshalb nur gegen eine höhere Macht und deren Rath und Befehl aufgeben ꝛc. Der Knoten löse sich in diesem Falle nicht, sondern werde, wie im Philoktetes, zerhauen. Wir möchten zunächst fragen, ob denn nicht gerade durch dies Zerhauen das Subjective der Ausgleichung aufgehoben werde. Oder kann man sagen, ein handelndes Individuum gebe seine Einseitigkeit selber auf, wenn es das nicht aus eigenem inneren Antriebe thut, sondern auf Geheiß einer höheren, der Göttermacht, also von außen dazu genöthigt? Und eben dieses ist es, was uns S. 539 sogar von beiden Tragödien gleichmäßig versichert wird, nämlich daß hier die Ausgleichung von außen durch den Befehl der Götter geschehe und nicht in den Parteien selbst ihren inneren Quellpunkt habe; wogegen dann erst im modernen Schauspiele die Individuen selbst zur wechselseitigen Aussöhnung sich sollen hingeleitet finden. Neben solchem im mündlichen Vortrage leicht unbeachtet gebliebenen Widerspruche kommen wir aber ferner auch über die Parteien nicht ohne Anstoß hinweg. In die Eumeniden freilich, wo die Sache sich zu einem förmlichen, vor dem göttlich eingesetzten Gerichtshofe des Areopags zu führenden und von ihm zum Austrage zu bringenden Rechtsstreite gestaltet, gehören sie recht eigentlich hinein. Im Philoktetes jedoch, wie könnte Neoptolemos doch auch nur Miene machen, eine Parteistellung gegen den Leidenden einzunehmen, da er gerade für ihn Partei genommen und schon darauf und daran ist, ihn dem Zwecke der eigenen Sendung zuwider in die Heimath zum Vater zurückzuführen? Ein Kampf aber, den Hegel auf Herakles Göttererscheinung will sich schlichten lassen, hatte zwischen beiden überhaupt gar nicht Statt gefunden. Neoptolemos hatte vielmehr auch

die Ausführung Odysseischer List gegen ihn aufgegeben und ebenso fruchtlos freilich als wohlmeinend ihm nur zugeredet, mit ihm selbst vor Troja zu ziehen, wo nach dem Seherausspruche Heilung und Siegesruhm seiner wartete. Wie indessen der einmal als nothwendig gesetzte tragische Conflict bei Hegel nicht ohne Einfluß darauf möchte geblieben scheinen, daß auch das friedlichste Vernehmen zwischen handelnden Personen der Tragödie sich ihm in kämpfenden Zwiespalt verkehren kann; so könnte es den Anschein gewinnen, als ob die Gediegenheit dieser plastischen Figuren sie unfähig machen müßte, von ihrem substantiellen Pathos abzulassen und zu einer subjectiven Versöhnung die Hand zu bieten, weil sie dadurch charakterlos erscheinen würden. Wir haben jedoch früher schon auf einen Naturalismus hingedeutet, durch welchen heroische Gestalten willenlos einem blinden Zwange dienstbar verharren, bis es ihnen gelungen, sich sittlich frei zu machen und dadurch allererst zum Charakter heranzubilden. Auf diesem Entwickelungswege allein gelangen sie zu der ebenso gediegenen als gebildeten Objectivität, in welcher „vor allem Sophokles Meister war“ (S. 553), reihen sie sich den Individuen an, welche die Nothwendigkeit dessen, was ihnen geschieht, als absolute, das Gemüth wahrhaft sittlich beruhigende, Vernünftigkeit erscheinen lassen, stellen sie ein Bild dar jener höheren tragischen Aussöhnung, die sich bezieht auf das Hervorgehen der bestimmten sittlichen Substantialitäten aus ihrem Gegensatze zu ihrer wahrhaften Harmonie (S. 554—555). Nehmen wir hierzu endlich noch den concreten Fall einer schöneren innerlichen Aussöhnung in dem vollendetsten antiken Beispiel hierfür, „dem ewig zu bewundernden Oedipus auf Kolonos“, der allen Zwiespalt in sich auslöscht „und sich in sich selber reinigt“ (S. 557—558), so springt in die Augen, daß Hegel selbst nicht hinter jede plastische Figur eines tragischen Helden einen Maschinengott stellen wollte, der ihn zu dem anhielte, wozu er nicht von innen heraus persönlich vermochte sich zu überwinden,

und daß es mit dem Philoktetes eine eigenthümliche Bewandtniß haben mußte, worüber demnächst ein Mehreres.

Aus den bisherigen Darlegungen aber ergiebt sich auch schon so viel mit Sicherheit, daß man auf das entschiedenste Hegel's Meinung mißverstehen würde, wenn man aus seiner subjectiven Art der Ausgleichung, wie er einer solchen im Philoktetes Raum gebe, glaubte folgern zu dürfen, daß er denselben für so etwas von neuerem Schauspiel oder Drama gehalten, indem er ja ausdrücklich zugestehe, daß hier die handelnde Individualität zuletzt ihre Einseitigkeit selber aufgebe, und er gerade in die Verwirklichung des Falles, daß die Individuen durch den Verlauf ihrer eigenen Handlung zum Ablassen von Streit und zur wechselseitigen Aussöhnung ihres Zweckes und Charakters bewogen würden, das Wesen jenes Schauspiels setze. Man hätte dabei nur zu beklagen, daß eine Unangemessenheit oder Zweideutigkeit in Hegel's Worten das Mißverständniß verschulde. Er läßt nämlich ein Selber aufgeben auch dann noch Statt finden, wenn es ein unwillkürliches, ein gottgebotenes ist, und spricht sonst von dem Philoktetes durchaus nur als einer Tragödie, zumal an der Stelle, wo er ihn als Beispiel einer solchen mit einem schauspielartigen Ausgange anführt und ausdrücklich erklärt, die Ausgleichung habe n i c h t in den Parteien selbst ihren inneren Ursprung, wie im modernen Schauspiele, sondern komme von außen. Man könnte dergleichen Aufgeben auch ein sich als W i d e r s p r u c h Aufheben oder ein Resigniren nach Hegel nennen (S. 529 — 531). Die sittlichen Mächte, wie die handelnden Charaktere nämlich zur dramatischen Thätigkeit aufgerufen treten g e g e n e i n a n d e r auf. Das individuelle Handeln reizt nothwendig das entgegengesetzte Pathos gegen sich auf, und beide Seiten des Gegensatzes haben, worin das ursprünglich Tragische besteht, für sich genommen, B e r e c h t i g u n g, während sie dennoch diese nur als V e r l e t z u n g der anderen gleich berechtigten Macht durchzubringen im Stande sind und dadurch in S c h u l d

gerathen. So nothwendig aber, als die tragische Collision, ist auch die tragische Lösung des Zwiespalts. Durch sie nämlich stellt die ewige Gerechtigkeit die sittliche Substanz und Einheit mit dem Untergange der ihre Ruhe störenden Individualität wieder her. In dem tragischen Ausgange wird nur die einseitige Besonderheit aufgehoben, welche sich der Harmonie der Versöhnung nicht zu fügen vermocht, und sich nun ihrer ganzen Totalität nach dem Untergange preisgegeben, oder wenigstens genöthigt sieht, auf die Durchführung ihres Zwecks, wenn sie es vermag, zu resigniren.

Wir haben Hegel's Entwickelungen einen etwas breiteren Platz verstattet, um auch aus der tragischen Schuld, wie er sie von seiner Seite wenigstens folgerecht dem resignirenden Philoktetes beimessen muß, darzuthun, daß er ihn für den Helden einer Tragödie, nicht eines Schauspiels angesehen. Was aber die Schuld selbst anbelangt, so tritt sie uns anderswoher entgegen, als aus verletzender Collission mit einem Gleichberechtigten, worauf Hegel sie ja für den Umfang des Tragischen beschränkt wissen will. Wie wir hiermit im Allgemeinen so wenig, als für den in Rede stehenden besonderen Fall einverstanden sein können, so ergiebt sich daraus in Betracht unserer zugleich die unmittelbare Folge, daß wir uns außer Stande sehen, für die Rücksicht ihm beizutreten, in welcher seiner Meinung nach Aristoteles die wahrhafte Wirkung der Tragödie darein gesetzt habe, Furcht und Mitleid zu erregen und zu reinigen. Läßt sich doch derselbe auch mit keiner Silbe so verlauten, als sei er mit der Hegelschen Ansicht von tragischem Conflict und tragischer Schuld wie deren eigentlicher Urheber bereits vorangegangen, wogegen Hegel den Fehler vermeidet, in welchen Lessing verfallen, indem er a. a. O. 77 in den Umfang der genannten Affecte (τῶν τοιούτων παθημάτων) den ganzen Kreis verwandter Empfindungen eingelegt wissen will, welche Einlegung J. Bernays in den Grundzügen der verlorenen Abh. d. Aristot. über Wirkung der Tragödie S. 151 ff. als unzulässig erweist. Was

dann aber Aristoteles unter Furcht und Mitleid über die bloße Empfindung hinaus als Inhalt derselben verstanden haben soll, dem beizustimmen müssen wir das größte Bedenken tragen, wie vollkommen wir übrigens mit Hermann Eines Sinnes sein mögen über das, was an sich wahrhaft zu fürchten, wahrhaft zu bemitleiden. Man vergleiche nur, was alles an Furcht erregenden, wie Mitleid einflößenden Gegenständen in der Aristotelischen Rhetorik (2, 5. 8) aufgezählt wird. Erwüchse nun aber hieraus der Stoff, dessen die Tragödie sich zu bedienen hätte, um die Affecte ihres Wirkungskreises in Regsamkeit zu setzen, so wäre damit ihr Werk nur halb gethan. Sie hat auch eine Reinigung (κάθαρσις) solcher Affecte zu bewerkstelligen, und worauf das abziele, ist, da die authentische für die Poetik aufgesparte Erklärung des Aristoteles selbst darüber nicht auf uns gekommen, bis in die neueste Zeit herein ein fraglicher Punkt ohne, wie wir fürchten, befriedigende Erledigung geblieben. Es hatte nämlich Jac. Bernays in der angeführten Abhandlung versucht, die Katharsis überhaupt von dem Gesichtspunkte aus, unter welchen Aristoteles in seiner Politik (8, 7) sie ihm gerückt zu haben schien, von dem pathologischen, zu betrachten (S. 141), sie damit zu einer Art ärztlicher Kur durch drastische Abführungsmittel gemacht und als solche auf die Poetik übertragen. Hier hatte sie Aristoteles freilich, in sofern sie durch die Tragödie bewirkt werden sollte, mit einer Heilung nur verglichen, wie er Polit. 8, 3 das Spiel zur Erholung gleichsam als Arzenei, ὡς φαρμακείας χάριν anwenden läßt und 8, 5 die Erholung (ἀνάπαυσις) eine Art von Heilen der durch Anstrengungen entstandenen Unlust (τῆς διὰ τῶν πόνων λύπης ἰατρεία τις) nennt; wobei sich zunächst denn unabweislich die Frage aufdrängt, ob nicht auch gleich den μέλη καθαρτικά (8, 7) Spiel und Erholung mit demselbigen Rechte den pathologischen Gesichtspunkt für sich in Anspruch nehmen könnten, um ebenso als psychische Abführmittel wenigstens für die

Unlust angesehen zu werden. Inzwischen haben sich wider die Aufstellung jenes Gesichtspunktes Adolf Stahr und Leonhard Spengel in besonderen Schriften erhoben mit dem geflissentlichen Streben, vor Allem die Poetik von der Anforderung an die Tragödie, sich einer Anwendung des durch denselben bedingten Heilverfahrens zu unterwerfen, frei zu erhalten. In wie weit es ihnen damit von Statten gegangen, wird sich hoffentlich in dem Folgenden näher zu Tage legen. Ist doch auch eine Aristotelische Begriffsbestimmung für das ganze Wesen der antiken Tragödie, somit auch der des Sophokles, von so fesselndem Belange, daß wir es nicht über uns gewinnen können, den Gegenstand schon zu verlassen.

Wenn Aristoteles in der Politik (8,7) sagt, er brauche jetzt das Wort κάθαρσις einfach (ἁπλῶς), werde aber in der Poetik sich deutlicher (σαφέστερον) über dasselbe aussprechen, so kann das nur heißen, er bediene sich des Ausdruckes hier schlechthin, ohne eine deutlichere Erklärung desselben beizufügen, was er sich für die Poetik vorbehält, nicht aber, er habe ihn in seiner einfachsten und schlichtesten Bedeutung, neben welcher zugleich er ihn als einen metaphorischen (wir wüßten nicht, wo) bezeichne, genommen. Wir treten damit Stahr (Aristot. u. d. Wirkung d. Trag. S. 21) entgegen und hegen die Ueberzeugung, daß Aristoteles überall, wo er das Wort von unsinnlichen oder unkörperlichen Dingen braucht, dies ja lediglich in uneigentlichem Sinne könne gethan haben, daß mithin, wo bei ihm von einer Reinigung der Affecte, der Gemüthsregungen oder Stimmungen durch Musik die Rede ist, dies nur metaphorisch zu deuten sei, und daß eben darum die musikalische Katharsis mit der tragischen in dieser Hinsicht für gleichbedeutend zu halten. Die Metapher in dem Ausdrucke giebt freilich auch Bernays zu. Er möchte zunächst nur darin etwas zu weit gehen, daß er, als ob er sich gerade darin gefiele, das Pathologische der eigentlichen Bedeutung des-

selben auch für den uneigentlichen Gebrauch in seiner erleichternden, befreienden Entladung ꝛc. noch allzu fest hält. Bedenklicher, als dieses Formale, wird sodann die Sache, wenn Bernays die tragische Reinigung nicht auf die Zuhörer im Allgemeinen, sondern nur auf solche bezogen wissen will, welche mit den in ihnen vorherrschenden Gemüthsaffectionen des Mitleids und der Furcht gleichsam chronisch und habituell behaftet sind, also daran kranken, und durch die Tragödie von ihrer Beklemmung auch nur vorübergehend entladen werden. Man sieht, wie von Befangenheit im Pathologischen Bernays noch immer sich nicht lösen kann. Es möchte aber schwerlich zu erhärten sein, daß πάθημα so ganz speciell eine inhärirende, andauernde Affection bezeichne (vergl. Spengel über die κάθαρσις S. 38 ff.), und dazu beachte man wohl, daß, wenn man diese als erweislich gewähren lassen könnte, dadurch eine Krankhaftigkeit Platz greifen würde, gegen welche die Tragödie verordnungsmäßig bestimmt wäre, als abführendes Heilmittel zu wirken. Fürwahr, das nennen wir uns doch noch eine Wirksamkeit würdig der darin gipfelnden dichterischen Schöpferkraft, würdig des Glanzpunktes Dionysischer Festfeier! Schade nur, daß schon die Aristotelische Logik dafür einen Querstrich macht. Sie fordert nämlich, daß die Definition die Wesenheit einer Sache als ein ganz Allgemeines und bejahend (ἅπαν καθόλου καὶ κατηγορικόν) angebe. Nun bildet aber die Katharsis einen von der Wirkung der Tragödie überhaupt hergenommenen Theil der Aristotelischen Definition des Dichtwerkes, muß also als allgemeingültig für die Gesammtheit der Zuschauer, auch der gesunden, angesehen werden. Soll endlich die tragische Katharsis der musikalischen vollkommen gleich zu stellen sein, so wird damit den Vorzügen der Poesie, zumal in ihrer obersten Region, vor der Musik nicht im mindesten Rechnung getragen. Wir erinnern nur daran, wie jene schon durch ihr Darstellungsmittel, das Wort, auf den Geist einzuwirken und denselben zu

einer Herrschaft über Gemüthsregungen zu verhelfen die Kraft hat, während diese als Gefühlskunst auf das Gebiet der Empfindung angewiesen bleibt, die sie mit oder ohne Text vorübergehend zu beruhigen oder aufzureizen vermag.

In wiefern nun und aus welchen Beweggründen auch Aristoteles, wie die früheren Pädagogen (Poet. 8, 3), die Musik als Bildungsmittel in seine Staatserziehung aufgenommen, das ausführlicher darzulegen, ist natürlich dieses Ortes nicht. Wir haben es hier ja nur mit ihrer Affect reinigenden Wirkung zu schaffen, wie eine solche auch von der Tragödie ausgesagt wird, und da will uns schier bedünken, als ob von der einen Seite Bernays zu kraß auf sein Arzneiliches dringe, und von der anderen die ihn bestreitenden Gegner, um den Adel der Poesie von dem Unedleren der Purganz auch nicht auf das leiseste berühren zu lassen, der genaueren Auffassung des fraglichen Ausdrucks Eintrag thäten. Wir gehen nämlich von dem Gedanken aus, daß Aristoteles mit seiner Katharsis als solcher wesentlich dasselbige habe sagen wollen in der Politik, wo er sie der Musik zuschreibt, was in der Poetik, wo er sie der Poesie in der Tragödie zueignet. Denn sonst würde er von der Politik aus nicht auf eine weitere Erklärung dieser Katharsis, wie er gedachte sie in der Poetik nachzubringen, verwiesen, sondern etwa auf einen für den Sinn abweichenden Gebrauch des Wortes in letzterer haben hindeuten müssen. Sodann könnte allerdings die Frage entstehen, was denn genau genommen so eigentlich für den Gegenstand der Läuterung zu gelten hätte, ob die Affecte selbst, wie es dem Buchstaben nach durchaus das Ansehen hat, und ein Lessing es, wovon bald Weiteres, seinem Verständnisse zum Grunde legt, oder die von Affecten Ergriffenen. Am sichersten erledigend giebt hierauf wol Aristoteles selbst die Antwort, indem er die von Begeisterung Hingerissenen, wenn sie die Seele aufregende Tonweisen vernommen, sich beruhigend der Reinigung theilhaft macht (*καθισταμένους* —

τυχόντας — καθάρσεως) und ebenso unausbleiblich den von Mitleid und Furcht Erfüllten und gänzlich (ὅλως) Affectvollen, sowie auch den übrigen je nach ihrem besonderen Maße Afficirten dasselbige widerfahren und Allen eine gewisse Reinigung zu Theil werden läßt (πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν). Auf ein schärferes Sondern der Beziehung kann indessen hier um so weniger ankommen, als ja gerade durch Reinigen seiner Affecte an jedem selbst die Reinigung vollzogen wird, wie denn so auch Lessing die Sache faßt.

Anders freilich dürfte es sich mit dem Unterschiede zwischen den Ausdrücken Bildung und Reinigung, παιδεία und κάθαρσις, verhalten. Spengel läßt S. 17 die letztere (8, 7) nicht als einen neuen besonderen Zweck auftreten, sondern mit ersterem in Zusammenhang stehen und aus ihr herausgenommen werden. S. 23 aber behauptet er, Aristoteles hätte können mit demselben Rechte sagen, die Musik sei für die Jugend καθάρσεως ἕνεκα, wie er sage παιδείας ἕνεκα, jedoch weil das jugendliche Gemüth noch nicht so sehr von Leidenschaften jeder Art bewegt und erregt sei, wie das der Erwachsenen, so unterscheide er, verbinde beides und sage παιδείας ἕνεκα καὶ καθαρσεως, nicht um mit letzterem etwas ganz anderes anzudeuten, etwa wie διαγωγή und ἀνάπαυσις auseinandergehen, sondern um die Bedeutung des ersteren mehr hervorzuheben und klarer zu bezeichnen. Wenn den Liedern des Olympos eine ethische Bedeutung zugeschrieben werde (8, 5) und sie damit, wie es scheine, auch als zur παιδεία geeignet bezeichnet würden, weiter unten aber (8, 7) dieselben als ἱερὰ μέλη genannt seien, welche im Menschen eine κάθαρσις hervorriefen, so könnten παιδεία und κάθαρσις nicht weit auseinanderliegende Begriffe sein, sondern müßten nahe treten und einander erläutern und ergänzen. — Von allem diesen können wir in gewisser Weise nur das Eine zugeben, daß die κάθαρσις nicht 8, 7 als ein neuer, besonderer Zweck auftrete. Es muß

nämlich dem so fest belesenen Spengel nur zufällig entfallen sein, daß sie bereits 8, 6 erwähnt worden in einer Stelle von unzweifelhaft entscheidender Bedeutsamkeit. Die Rede ist dort davon, daß die *αὐλοί* genannten Blasinstrumente nicht zur Jugendbildung, *εἰς παιδείαν*, anzuwenden; der Aulos sei nichts Ethisches (*ἠθικόν*), sondern vielmehr ein leidenschaftlich Erregendes, ein *ὀργιαστικόν*, weshalb man sich desselben nur für solche Fälle zu bedienen habe, wo das Anhören Reinigung (*κάθαρσιν*) vielmehr, als Belehrung (*μάθησιν* in Folge der *παιδεία*) bewirke. Wir sehen hier eine Unterscheidung an das klarste Licht treten zwischen *κάθαρσις* und *παιδεία* — für letztere finden sich auch die von ihr herbeigeführten *μαθήσεις* gebraucht, wie kurz nach der angeführten Stelle — eine Unterscheidung, für welche wie zum Ueberflusse auch andere Stellen Gewähr leisten, und zwar außer der Trennung an sich in dem *παιδείας ἕνεκα κάι καθάρσεως*, das sogleich folgende *τ ρ ί τ ο ν δέ*, wodurch die beiden Ausdrücke so offenbar als zweierlei gezählt werden, daß Spengel sich versucht fühlt, dieses dritte aus seiner Stellung zu rücken, um, wie er S. 14 sagt, den Aristoteles mit sich selbst in Uebereinstimmung zu bringen, d. h. eine spätere Eintheilung des Gebrauchs der Musik auf eine frühere 8, 5 zurückzuführen. Uns kann sich natürlich die vorgeschlagene Verrückung nur als leidige Folge davon erweisen, daß ihm die Stelle 8, 6 nicht gegenwärtig geblieben. Aristoteles hatte hier nun einmal ohne Weiteres auch die Katharsis zu den Wirkungen der Musik gerechnet und kündigt erst 8, 7 das Vorhaben an, über jene, da er sie auch der Tragödie zuschrieb, in der Poetik sich deutlicher auszulassen; worin dann zugleich ein neuer Beweis dafür liegen möchte, daß er sie nicht in eine so ganz enge Verbindung mit der *παιδεία* setzen konnte, in sofern er diese ausschließlich in den Kreis seiner Politik zog, ohne ihr auch nur ein Nebenplätzchen in der Poetik zu gestatten. Ohnehin aber könnte schwerer zu begreifen scheinen, wie das Ne-

gative der Reinigung dem Positiven der Bildung zu gegenseitiger Erläuterung und Ergänzung nahe treten könne, als daß Unterhaltung während der Muße, Erholung und Ausruhen — das nach 6, 5 seine Besonderheit behauptende Spiel ist hier wol mit der Erholung verschmolzen — zu einem Theile der Musikanwendung sich zusammenfügten. Was endlich über die Lieder des Olympos, die immerhin in den später erwähnten heiligen Liedern (τὰ ἱερὰ μέλη) wieder zu erkennen sein mögen, geäußert wird, so verhält es sich damit folgendermaßen: 8, 5 sagt Aristoteles, daß die Gesänge des Olympos die Seelen enthusiastisch machten, der Enthusiasmus aber sei ein Pathos der sittlichen Seelenbeschaffenheit. Folgte nun schon daraus, daß jene Tonweisen sich nicht zur allgemeinen Seelenbildung eignen könnten, da diese ja nicht heftige Anstrengungen, sondern das Gegentheil davon, ein στάσιμον, was Charakter Dorischer Harmonie sei, zu erzielen habe, so lesen wir doch 8, 7 noch ausdrücklich, daß Aristoteles die Unterscheidung in ethische, oder sittlich einwirkende, in praktische und enthusiastische Melodien und Harmonien gut heiße, zur Bildung (παιδεία) aber allein die ersteren zulasse; und diese steigert er dann wol auch zu den am meisten ethischen, den ἠθικώταται. Wie er somit für pädagogische Zwecke eine Auswahl unter Melodien und Harmonien trifft, so hält er es gleichmäßig mit den musikalischen Instrumenten und verwirft, wie schon erwähnt, den Aulos, über welchen man in 8, 7 vergleichen kann dessen Zusammenstellung mit der phrygischen Harmonie. Beide nämlich seien orgiastisch und pathetisch oder leidenschaftlich erregend. Ist nun aber der Aulos, dem nach 8, 6 auch das noch entgegensteht, daß ein Spielen darauf keine Begleitung mit Worten erlaubt, untauglich zur Geistesbildung (παιδεία), wohl aber ebenso, wie die den Affect heftig aufrüttelnden Melodien und Harmonien, brauchbar zum Bewirken der Katharsis, so liegt auch von dieser Seite zu Tage, daß die Begriffe Bildung und Reini-

gung durchweg streng auseinander zu halten; und es verschlägt dagegen nichts, wenn man etwa meint, am Ende ließe sich wol noch hören, daß letztere, in sofern sie Gemüthsverfassungen bessere, auch bildend wirke. Denn es handelt sich hier nicht um das Vorbringen beliebigen Meinens, sondern einfach um das, was recht eigentlich Aristoteles lehre.

Fragt man demnach endlich ohne ferneren Umschweif, worauf er es denn doch mit seiner Katharsis abgesehen habe, so bedauern wir aufrichtig, dafür nicht statt aller eigenen Weiterung auf Lessing's Autorität Bezug nehmen zu können, wiewohl freilich nicht aus dem von Stahr wie hingeworfenen Grunde, als ob Lessing mit seiner Erklärung „die Tragödie unter den Gesichtspunkt eines Mittels zu einem äußerlichen Zwecke rückte." Es beruht nämlich nach ihm (a. a. O. 78), „es kurz zu sagen," die tragische Reinigung in nichts anderem, als in der Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten. Da nun aber bei jeder Tugend nach Aristoteles sich diesseits und jenseits ein Extrem finde, zwischen welchen sie mitten inne stehe — (Pol. 8, 7 sagt er τὸ μέσον τῶν ὑπερβολῶν ἐπαινοῦμεν καὶ χρῆναι διώκειν φαμέν): — so müsse die Tragödie uns von beiden Extremen des Mitleids und der Furcht zu reinigen vermögend sein. Damit gab er also der Tragödie die Bestimmung, auf eine gewisse Tugendhaftigkeit hinzuwirken, und das nannte Stahr (im Vorwort) einen „äußerlichen", nicht im Begriff und Wesen der Tragödie liegenden Zweck, auf den es bei Aristoteles ankomme, einen Zweck, dem mithin das Kunstwerk der Tragödie nicht als Mittel dienstbar zu machen. Das klingt allerdings wie Geständniß eines Rückfalles in Parteinahme für das Göthesche Wort über das Unvermögen aller Kunst, auf Moralität zu wirken. Man vergleiche jedoch S. 57 die widersprechende Aeußerung, es sei in der That Zeit, daß man etwas zurückkomme von dem vornehmen Hochmuthe, mit dem man auf den ästhetischen Moralstandpunkt eines Lessing herabzusehen sich das Ansehen gebe 2c.; und

damit halte man zusammen, was S. 38 über den Zielpunkt des Aristotelischen Philosophirens, den höchsten Gesichtspunkt, unter welchem er schließlich die Tragödie, wie in der Politik die Musik, betrachtet habe. Das sei die παιδεία — wovon Aristoteles freilich so nichts weiß — die sittliche und geistige Cultur des Menschen überhaupt, die Veredlung des ganzen Menschen. So weit war denn auch nicht einmal Lessing gegangen, der sonst ganz im Sinne des Alterthums aussprach (a. a. O. 94), bessern sollten alle Gattungen der Poesie; — aber alle Gattungen könnten nicht alles bessern. Gleichwohl glaubt Spengel (S. 42. 49), wir würden uns mit der besonders durch ihn verbreiteten Erläuterung der Aristotelischen Worte begnügen müssen, da die von Bernays dargebotene neue Lösung der Katharsis sprachlich und sachlich nicht zu halten sei. Wir von unserer Seite haben, abgesehen von dem ungenauer aufgefaßten Objecte der Reinigung, gegen Lessing hauptsächlich zu erinnern, daß er Leidenschaften oder leidenschaftlich starke Affecte in tugendhafte Fertigkeiten, d. h. in Tugenden, die mit Leichtigkeit geübt werden, verwandelt wissen wollte. Wir begreifen schlechthin nicht die Möglichkeit einer solchen Verwandlung; denn alle Gemüthsbewegung gehört ja nach Aristoteles der unvernünftigen Seite der Seele an und kann ihrer Natur nach nicht in Vernunft übergehen, sondern nur zu einer gewissen Einheit mit ihr zusammengehen, in sofern sie sich von ihr beherrschen läßt, damit diese die Beobachtung der von ihr, dem ὀρθὸς λόγος, erkannten richtigen Mitte als Tugend mit Bewußtsein zu bethätigen im Stande sei. Und dazu soll nun gar noch das bewußte Handeln durch den unbewußten Affect seine Befähigung gewinnen, — eine bei einem Manne wie Lessing wol kaum ähnlich vorkommende Uebereilung!

Vorzugsweise nun, weil wir uns von diesem hier im Stiche gelassen sehen, dann aber zugleich, weil auch Bernays uns nicht zufrieden stellende Genüge thut, versuchen wir nicht ohne Hoffnung

auf Erfolg unser Heil mit einer eigenen Lösung des so lange und so mannigfach besprochenen und immer noch nicht enträthselten Problems. Wir gehen dabei von dem, wie wir uns überzeugt halten, als unumstößlich erwiesenen Grundgedanken aus, daß die Katharsis der Poetik dieselbe sei, wie die der Politik, und forschen darum zunächst etwas genauer nach, wie es mit der musikalischen Reinigung stehe. In Pol. 8, 5 vernehmen wir, daß Melodien und Rhythmen Aehnlichkeiten und Nachahmungen ethischer Seelenbeschaffenheiten enthalten, daß sie dadurch Einfluß auf letztere üben und deshalb die Musik, nach der Darlegung im Vorigen, theils zur Jugendbildung anzuwenden, theils (8, 6) zur Katharsis, theils auch (8, 7) zur Beschäftigung in der Muße und zur Erholung. Neben den sittlich einwirkenden Tonweisen wird ferner noch die Eintheilung in praktische oder zum Handeln aufmunternde, und in enthusiastische oder stürmische Gemüthsbewegungen versetzende gebilligt, so daß die Musik, wenn von ihren verschiedenen Arten überall, wie es soll, der angemessene Gebrauch gemacht werde, gar mannigfachen Nutzen gewähre. Wir kümmern uns hier nur um den der Reinigung, und da erfahren wir, daß, wenn von dem Ungestüm des Enthusiasmus Ergriffene verzückende Tonweisen auf sich wirken lassen, man sie zu sich kommen sehe, als ob ihnen Heilung und Reinigung zu Theil geworden. Gerade das Nämliche begegne nothwendig den von Mitleid und Furcht Bewegten und sowohl den ganz von Empfindung Durchdrungenen, als auch den Uebrigen nach Maßgabe des Antheils eines jeden an solcherlei Aufregung, und allen müßte eine Reinigung widerfahren und eine Erleichterung mit Lustgefühl. Eben so böten auch die reinigenden Melodien den Menschen eine unschädliche Freude dar.

Hierin meinen wir das nöthige Material, so weit es uns die Aristotelische Politik an die Hand giebt, vollständig beisammen zu haben. Sehen wir, was damit zu machen für die Construction der musikalischen Katharsis. Zuvor nur noch ein paar Bemerkungen.

In den Worten ὥσπερ *ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως* könnte man die vergleichende Partikel auch auf *καθάρσεως* beziehen wollen, weil ja auch in letzterer eine Metapher liegt; weshalb ein wenig weiter *γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν*, wie früher ὥσπερ ἰατρεία τις gesagt wird. Da indessen kurz vorher die κάθαρσις schon ohne Andeutung des Uneigentlichen gebraucht worden möchten wir, statt mit Spengel das *καί* zu streichen, es nach Aristotelischer Weise lieber eine Art erklärenden Zusatzes einbringen lassen, wie in dem bald folgenden *γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς* und Cap. 5 *πρὸς τὸ ἦθος καὶ πρὸς τὴν ψυχήν*, wofür hinterher *τὸ περὶ τὴν ψυχὴν ἦθος* und *τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος*. — Es ist von besonderer Bedeutsamkeit für die spätere Poetik, daß an der vorliegenden Stelle der Politik Mitleid und Furcht nicht bloß genannt, sondern als Affecte genannt werden, die heftig (*ἰσχυρῶς*) erschüttern können und darin dem Enthusiasmus gleichkommen, zugleich aber auch, wie dieser, für Reinigung empfänglich sind. Was nun nothwendige Beschaffenheit ist der von Mitleid und Furcht und irgend einem Pathos ganz Erfüllten (*ὅλως* im Gegensatze gegen die Uebrigen, die es nur mehr oder weniger sind), das wird auch für diese letzteren eintreffen müssen, so daß allen nach Verhältniß eine gewisse Reinigung angedeihen kann. — Die „unschädliche“ (*ἀβλαβής*) Freude erhält ihr Licht vornehmlich aus dem *ὀρθῶς χαίρειν* Cap. 5, das zu den Tugenderweisen gehört und auch jene noch als Vergnügen an dem Angenehmen der Musik, zumal der reinigenden Tonweisen, gewähren läßt.

Wir gelangen zum Wesen der musikalischen Katharsis selbst. Durch die heiligen Gesangweisen, sagt Aristoteles, sehen wir die von Gottbegeisterung Ergriffenen, wenn sie den die Seele ekstatisch erregenden Melodien ihr Ohr geliehen, zu sich kommen, nachdem sie gleichsam Heilung erlangt und Reinigung. Er spricht damit wie von einer einfachen Thatsache, ohne sich mit physiologischen oder psychologischen Gründen der Erscheinung zu befassen, und

fügt wenige Zeilen weiter nur noch wie zur näheren Erklärung der Katharsis hinzu, daß sie bestehe in einem Erleichtertwerden mit dem Gefühle der Lust, in einem κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς. Dies scheint uns wesentlich ausreichend zur Aufhellung des hier in Rede Stehenden, ohne daß wir nöthig hätten, auf Anderes, wie etwa die verschiedene Wirkung der besonderen Tonarten auf Gemüthszustände aus Cap. 5 xc. ausführlicher uns einzulassen. Hieße übrigens κάθαρσις concret gefaßt, wie Bernays das nennt (S. 142), außer der Lustration in der That eigenthümlich nur noch eine durch ärztliche erleichternde Mittel bewirkte Hebung oder Linderung einer Krankheit, was freilich wol trotz der Note eben nicht darzuthun — bei Platon z. B. gewinnt das Wort diesen Sinn bloß durch die ausdrückliche Beilegung der iatrischen, ἰατρική —; so wäre schwer zu begreifen, was daneben die ἰατρεία, und gar noch mit einer Vergleichungspartikel eingeführt, für eine Rolle spielen sollte. Es hat aber schon Spengel genügend ausgeführt, daß nirgends darin etwas von Sollicitation und Entladung vorkomme, auch bei den nacharistotelischen Philosophen keine Spur sich finde von einem specifisch ärztlichen Gebrauche des Wortes (S. 24. 33 ff.). Sollte in demselben wirklich, statt schlichter auf eine erfahrungsmäßig eintretende, die Seele läuternde Beruhigung bezogen zu werden, der Gedanke an etwas Heilkünstlerisches obwalten können, so möchte die Homöopathie unserer Tage zu billiger Berücksichtigung sich empfehlen dürfen, wobei denn freilich durch den Vorgang des Aristoteles ein Hahnemann um den Ruhm erfinderischer Originalität gebracht sein würde. Die musikalische Katharsis wäre demnach eine Läuterung der Seele von gleichsam sie verunreinigenden, oder eine Erleichterung von gleichsam sie beschwerenden heftigen Affecten unter Lustgefühl durch Anwendung solche Gemüthsbewegungen erregender Tonweisen.

Sehen wir jetzt, ob und wie diese Art von Reinigung nach Aristoteles auf die Tragödie übertragen sich bewähre. Sie darf,

selben auch für den uneigentlichen Gebrauch in seiner erleichternden, befreienden Entladung 2c. noch allzu fest hält. Bedenklicher, als dieses Formale, wird sodann die Sache, wenn Bernays die tragische Reinigung nicht auf die Zuhörer im Allgemeinen, sondern nur auf solche bezogen wissen will, welche mit den in ihnen vorherrschenden Gemüthsaffectionen des Mitleids und der Furcht gleichsam chronisch und habituell behaftet sind, also daran kranken, und durch die Tragödie von ihrer Beklemmung auch nur vorübergehend entladen werden. Man sieht, wie von Befangenheit im Pathologischen Bernays noch immer sich nicht lösen kann. Es möchte aber schwerlich zu erhärten sein, daß πάθημα so ganz speciell eine inhärirende, andauernde Affection bezeichne (vergl. Spengel über die κάθαρσις S. 38 ff.), und dazu beachte man wohl, daß, wenn man diese als erweislich gewähren lassen könnte, dadurch eine Krankhaftigkeit Platz greifen würde, gegen welche die Tragödie verordnungsmäßig bestimmt wäre, als abführendes Heilmittel zu wirken. Fürwahr, das nennen wir uns doch noch eine Wirksamkeit würdig der darin gipfelnden dichterischen Schöpferkraft, würdig des Glanzpunktes Dionysischer Festfeier! Schade nur, daß schon die Aristotelische Logik dafür einen Querstrich macht. Sie fordert nämlich, daß die Definition die Wesenheit einer Sache als ein ganz Allgemeines und bejahend (ἅπαν καθόλου καὶ κατηγορικόν) angebe. Nun bildet aber die Katharsis einen von der Wirkung der Tragödie überhaupt hergenommenen Theil der Aristotelischen Definition des Dichtwerkes, muß also als allgemeingültig für die Gesammtheit der Zuschauer, auch der gesunden, angesehen werden. Soll endlich die tragische Katharsis der musikalischen vollkommen gleich zu stellen sein, so wird damit den Vorzügen der Poesie, zumal in ihrer obersten Region, vor der Musik nicht im mindesten Rechnung getragen. Wir erinnern nur daran, wie jene schon durch ihr Darstellungsmittel, das Wort, auf den Geist einzuwirken und denselben zu

einer Herrschaft über Gemüthsregungen zu verhelfen die Kraft hat, während diese als Gefühlskunst auf das Gebiet der Empfindung angewiesen bleibt, die sie mit oder ohne Text vorübergehend zu beruhigen oder aufzureizen vermag.

In wiefern nun und aus welchen Beweggründen auch Aristoteles, wie die früheren Pädagogen (Poet. 8, 3), die Musik als Bildungsmittel in seine Staatserziehung aufgenommen, das ausführlicher darzulegen, ist natürlich dieses Ortes nicht. Wir haben es hier ja nur mit ihrer Affect reinigenden Wirkung zu schaffen, wie eine solche auch von der Tragödie ausgesagt wird, und da will uns schier bedünken, als ob von der einen Seite Bernays zu stark auf sein Ärztliches dringe, und von der anderen die ihn bestreitenden Gegner, um den Adel der Sache von dem Unedleren der Purgation auch nicht auf das Leiseste berühren zu lassen, der gemeineren Auffassung des tragischen Ausdrucks Eintrag thäten. Wir gehen nämlich von dem Gedanken aus, daß Aristoteles mit seiner Katharsis als solcher wesentlich dasselbige habe sagen wollen in der Politik, wo er sie der Musik zuschreibt, und in der Poetik, wo er sie der Sache in der Tragödie zueignet. Denn sonst würde er von der Politik aus nicht auf [illegible]

τυχόντας — καθάρσεως) und ebenso unausbleiblich den von Mitleid und Furcht Erfüllten und gänzlich (*ὅλως*) Affectvollen, sowie auch den übrigen je nach ihrem besonderen Maße Afficirten dasselbige widerfahren und Allen eine gewisse Reinigung zu Theil werden läßt (*πᾶσι γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν*). Auf ein schärferes Sondern der Beziehung kann indessen hier um so weniger ankommen, als ja gerade durch Reinigen seiner Affecte an jedem selbst die Reinigung vollzogen wird, wie denn so auch Lessing die Sache faßt.

Anders freilich dürfte es sich mit dem Unterschiede zwischen den Ausdrücken Bildung und Reinigung, *παιδεία* und *κάθαρσις*, verhalten. Spengel läßt S. 17 die letztere (8, 7) nicht als einen neuen besonderen Zweck auftreten, sondern mit ersterem in Zusammenhang stehen und aus ihr herausgenommen werden. S. 23 aber behauptet er, Aristoteles hätte können mit demselben Rechte sagen, die Musik sei für die Jugend *καθάρσεως ἕνεκα*, wie er sage *παιδείας ἕνεκα*, jedoch weil das jugendliche Gemüth noch nicht so sehr von Leidenschaften jeder Art bewegt und erregt sei, wie das der Erwachsenen, so unterscheide er, verbinde beides und sage *παιδείας ἕνεκα καὶ καθαρσεως*, nicht um mit letzterem etwas ganz anderes anzudeuten, etwa wie *διαγωγή* und *ἀνάπαυσις* auseinandergehen, sondern um die Bedeutung des ersteren mehr hervorzuheben und klarer zu bezeichnen. Wenn den Liedern des Olympos eine ethische Bedeutung zugeschrieben werde (8, 5) und sie damit, wie es scheine, auch als zur *παιδεία* geeignet bezeichnet würden, weiter unten aber (8, 7) dieselben als *ἱερὰ μέλη* genannt seien, welche im Menschen eine *κάθαρσις* hervorriefen, so könnten *παιδεία* und *κάθαρσις* nicht weit auseinanderliegende Begriffe sein, sondern müßten nahe treten und einander erläutern und ergänzen. — Von allem diesen können wir in gewisser Weise nur das Eine zugeben, daß die *κάθαρσις* nicht 8, 7 als ein neuer, besonderer Zweck auftrete. Es muß

nämlich dem so fest belesenen Spengel nur zufällig entfallen sein, daß sie bereits 8, 6 erwähnt worden in einer Stelle von unzweifelhaft entscheidender Bedeutsamkeit. Die Rede ist dort davon, daß die αὐλοί genannten Blasinstrumente nicht zur Jugendbildung, εἰς παιδείαν, anzuwenden; der Aulos sei nichts Ethisches (ἠθικόν), sondern vielmehr ein leidenschaftlich Erregendes, ein ὀργιαστικόν, weshalb man sich desselben nur für solche Fälle zu bedienen habe, wo das Anhören Reinigung (κάθαρσιν) vielmehr, als Belehrung (μάθησιν in Folge der παιδεία) bewirke. Wir sehen hier eine Unterscheidung an das klarste Licht treten zwischen κάθαρσις und παιδεία — für letztere finden sich auch die von ihr herbeigeführten μαθήσεις gebraucht, wie kurz nach der angeführten Stelle — eine Unterscheidung, für welche wie zum Ueberflusse auch andere Stellen Gewähr leisten, und zwar außer der Trennung an sich in dem παιδείας ἕνεκα κάι καθάρσεως, das sogleich folgende τρίτον δέ, wodurch die beiden Ausdrücke so offenbar als zweierlei gezählt werden, daß Spengel sich versucht fühlt, dieses dritte aus seiner Stellung zu rücken, um, wie er S. 14 sagt, den Aristoteles mit sich selbst in Uebereinstimmung zu bringen, d. h. eine spätere Eintheilung des Gebrauchs der Musik auf eine frühere 8, 5 zurückzuführen. Uns kann sich natürlich die vorgeschlagene Verrückung nur als leidige Folge davon erweisen, daß ihm die Stelle 8, 6 nicht gegenwärtig geblieben. Aristoteles hatte hier nun einmal ohne Weiteres auch die Katharsis zu den Wirkungen der Musik gerechnet und kündigt erst 8, 7 das Vorhaben an, über jene, da er sie auch der Tragödie zuschrieb, in der Poetik sich deutlicher auszulassen; worin dann zugleich ein neuer Beweis dafür liegen möchte, daß er sie nicht in eine so ganz enge Verbindung mit der παιδεία setzen konnte, in sofern er diese ausschließlich in den Kreis seiner Politik zog, ohne ihr auch nur ein Nebenplätzchen in der Poetik zu gestatten. Ohnehin aber könnte schwerer zu begreifen scheinen, wie das Ne-

gative der Reinigung dem Positiven der Bildung zu gegenseitiger Erläuterung und Ergänzung nahe treten könne, als daß Unterhaltung während der Muße, Erholung und Ausruhen — das nach 6, 5 seine Besonderheit behauptende Spiel ist hier wol mit der Erholung verschmolzen — zu einem Theile der Musikanwendung sich zusammenfügten. Was endlich über die Lieder des Olympos, die immerhin in den später erwähnten heiligen Liedern (τὰ ἱερὰ μέλη) wieder zu erkennen sein mögen, geäußert wird, so verhält es sich damit folgendermaßen: 8, 5 sagt Aristoteles, daß die Gesänge des Olympos die Seelen enthusiastisch machten, der Enthusiasmus aber sei ein Pathos der sittlichen Seelenbeschaffenheit. Folgte nun schon daraus, daß jene Tonweisen sich nicht zur allgemeinen Seelenbildung eignen könnten, da diese ja nicht heftige Anstrengungen, sondern das Gegentheil davon, ein στάσιμον, was Charakter Dorischer Harmonie sei, zu erzielen habe, so lesen wir doch 8, 7 noch ausdrücklich, daß Aristoteles die Unterscheidung in ethische, oder sittlich einwirkende, in praktische und enthusiastische Melodien und Harmonien gut heiße, zur Bildung (παιδεία) aber allein die ersteren zulasse; und diese steigert er dann wol auch zu den am meisten ethischen, den ἠθικώταται. Wie er somit für pädagogische Zwecke eine Auswahl unter Melodien und Harmonien trifft, so hält er es gleichmäßig mit den musikalischen Instrumenten und verwirft, wie schon erwähnt, den Aulos, über welchen man in 8, 7 vergleichen kann dessen Zusammenstellung mit der phrygischen Harmonie. Beide nämlich seien orgiastisch und pathetisch oder leidenschaftlich erregend. Ist nun aber der Aulos, dem nach 8, 6 auch das noch entgegensteht, daß ein Spielen darauf keine Begleitung mit Worten erlaubt, untauglich zur Geistesbildung (παιδεία), wohl aber ebenso, wie die den Affect heftig aufrüttelnden Melodien und Harmonien, brauchbar zum Bewirken der Katharsis, so liegt auch von dieser Seite zu Tage, daß die Begriffe Bildung und Reini-

gung durchweg streng auseinander zu halten; und es verschlägt dagegen nichts, wenn man etwa meint, am Ende ließe sich wol noch hören, daß letztere, in sofern sie Gemüthsverfassungen bessere, auch bildend wirke. Denn es handelt sich hier nicht um das Vorbringen beliebigen Meinens, sondern einfach um das, was recht eigentlich Aristoteles lehre.

Fragt man demnach endlich ohne ferneren Umschweif, worauf er es denn doch mit seiner Katharsis abgesehen habe, so bedauern wir aufrichtig, dafür nicht statt aller eigenen Weiterung auf Lessing's Autorität Bezug nehmen zu können, wiewohl freilich nicht aus dem von Stahr wie hingeworfenen Grunde, als ob Lessing mit seiner Erklärung „die Tragödie unter den Gesichtspunkt eines Mittels zu einem äußerlichen Zwecke rückte.“ Es beruht nämlich nach ihm (a. a. O. 78), „es kurz zu sagen,“ die tragische Reinigung in nichts anderem, als in der Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten. Da nun aber bei jeder Tugend nach Aristoteles sich diesseits und jenseits ein Extrem finde, zwischen welchen sie mitten inne stehe — (Pol. 8, 7 sagt er *τὸ μέσον τῶν ὑπερβολῶν ἐπαινοῦμεν καὶ χρῆναι διώκειν φαμέν*): — so müsse die Tragödie uns von beiden Extremen des Mitleids und der Furcht zu reinigen vermögend sein. Damit gab er also der Tragödie die Bestimmung, auf eine gewisse Tugendhaftigkeit hinzuwirken, und das nannte Stahr (im Vorwort) einen „äußerlichen“, nicht im Begriff und Wesen der Tragödie liegenden Zweck, auf den es bei Aristoteles ankomme, einen Zweck, dem mithin das Kunstwerk der Tragödie nicht als Mittel dienstbar zu machen. Das klingt allerdings wie Geständniß eines Rückfalles in Parteinahme für das Göthesche Wort über das Unvermögen aller Kunst, auf Moralität zu wirken. Man vergleiche jedoch S. 57 die widersprechende Aeußerung, es sei in der That Zeit, daß man etwas zurückkomme von dem vornehmen Hochmuthe, mit dem man auf den ästhetischen Moralstandpunkt eines Lessing herabzusehen sich das Ansehen gebe 2c.; und

damit halte man zusammen, was S. 38 über den Zielpunkt des Aristotelischen Philosophirens, den höchsten Gesichtspunkt, unter welchem er schließlich die Tragödie, wie in der Politik die Musik, betrachtet habe. Das sei die παιδεία — wovon Aristoteles freilich so nichts weiß — die sittliche und geistige Cultur des Menschen überhaupt, die Veredlung des ganzen Menschen. So weit war denn auch nicht einmal Lessing gegangen, der sonst ganz im Sinne des Alterthums aussprach (a. a. O. 94), bessern sollten alle Gattungen der Poesie; — aber alle Gattungen könnten nicht alles bessern. Gleichwohl glaubt Spengel (S. 42. 49), wir würden uns mit der besonders durch ihn verbreiteten Erläuterung der Aristotelischen Worte begnügen müssen, da die von Bernays dargebotene neue Lösung der Katharsis sprachlich und sachlich nicht zu halten sei. Wir von unserer Seite haben, abgesehen von dem ungenauer aufgefaßten Objecte der Reinigung, gegen Lessing hauptsächlich zu erinnern, daß er Leidenschaften oder leidenschaftlich starke Affecte in tugendhafte Fertigkeiten, d. h. in Tugenden, die mit Leichtigkeit geübt werden, verwandelt wissen wollte. Wir begreifen schlechthin nicht die Möglichkeit einer solchen Verwandlung; denn alle Gemüthsbewegung gehört ja nach Aristoteles der unvernünftigen Seite der Seele an und kann ihrer Natur nach nicht in Vernunft übergehen, sondern nur zu einer gewissen Einheit mit ihr zusammengehen, in sofern sie sich von ihr beherrschen läßt, damit diese die Beobachtung der von ihr, dem ὀρθὸς λόγος, erkannten richtigen Mitte als Tugend mit Bewußtsein zu bethätigen im Stande sei. Und dazu soll nun gar noch das bewußte Handeln durch den unbewußten Affect seine Befähigung gewinnen, — eine bei einem Manne wie Lessing wol kaum ähnlich vorkommende Uebereilung!

Vorzugsweise nun, weil wir uns von diesem hier im Stiche gelassen sehen, dann aber zugleich, weil auch Bernays uns nicht zufrieden stellende Genüge thut, versuchen wir nicht ohne Hoffnung

auf Erfolg unser Heil mit einer eigenen Lösung des so lange und so mannigfach besprochenen und immer noch nicht enträthselten Problems. Wir gehen dabei von dem, wie wir uns überzeugt halten, als unumstößlich erwiesenen Grundgedanken aus, daß die Katharsis der Poetik dieselbe sei, wie die der Politik, und forschen darum zunächst etwas genauer nach, wie es mit der musikalischen Reinigung stehe. In Pol. 8, 5 vernehmen wir, daß Melodien und Rhythmen Aehnlichkeiten und Nachahmungen ethischer Seelenbeschaffenheiten enthalten, daß sie dadurch Einfluß auf letztere üben und deshalb die Musik, nach der Darlegung im Vorigen, theils zur Jugendbildung anzuwenden, theils (8, 6) zur Katharsis, theils auch (8, 7) zur Beschäftigung in der Muße und zur Erholung. Neben den sittlich einwirkenden Tonweisen wird ferner noch die Eintheilung in praktische oder zum Handeln aufmunternde, und in enthusiastische oder stürmische Gemüthsbewegungen versetzende gebilligt, so daß die Musik, wenn von ihren verschiedenen Arten überall, wie es soll, der angemessene Gebrauch gemacht werde, gar mannigfachen Nutzen gewähre. Wir kümmern uns hier nur um den der Reinigung, und da erfahren wir, daß, wenn von dem Ungestüm des Enthusiasmus Ergriffene verzückende Tonweisen auf sich wirken lassen, man sie zu sich kommen sehe, als ob ihnen Heilung und Reinigung zu Theil geworden. Gerade das Nämliche begegne nothwendig den von Mitleid und Furcht Bewegten und sowohl den ganz von Empfindung Durchdrungenen, als auch den Uebrigen nach Maßgabe des Antheils eines jeden an solcherlei Aufregung, und allen müßte eine Reinigung widerfahren und eine Erleichterung mit Lustgefühl. Eben so böten auch die reinigenden Melodien den Menschen eine unschädliche Freude dar.

Hierin meinen wir das nöthige Material, so weit es uns die Aristotelische Politik an die Hand giebt, vollständig beisammen zu haben. Sehen wir, was damit zu machen für die Construction der musikalischen Katharsis. Zuvor nur noch ein paar Bemerkungen.

In den Worten ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως könnte man die vergleichende Partikel auch auf καθάρσεως beziehen wollen, weil ja auch in letzterer eine Metapher liegt; weshalb ein wenig weiter γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν, wie früher (Cap. 5) ἰατρεία τις gesagt wird. Da indessen kurz vorher die κάθαρσις schon ohne Andeutung des Uneigentlichen gebraucht worden, möchten wir, statt mit Spengel das καί zu streichen, es nach Aristotelischer Weise lieber eine Art erklärenden Zusatzes einbringen lassen, wie in dem bald folgenden γίγνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς und Cap. 5 πρὸς τὸ ἦθος καὶ πρὸς τὴν ψυχήν, wofür hinterher τὸ περὶ τὴν ψυχὴν ἦθος und τὸ τῆς ψυχῆς ἦθος. — Es ist von besonderer Bedeutsamkeit für die spätere Poetik, daß an der vorliegenden Stelle der Politik Mitleid und Furcht nicht bloß genannt, sondern als Affecte genannt werden, die heftig (ἰσχυρῶς) erschüttern können und darin dem Enthusiasmus gleichkommen, zugleich aber auch, wie dieser, für Reinigung empfänglich sind. Was nun nothwendige Beschaffenheit ist der von Mitleid und Furcht und irgend einem Pathos ganz Erfüllten (ὅλως im Gegensatze gegen die Uebrigen, die es nur mehr oder weniger sind), das wird auch für diese letzteren eintreffen müssen, so daß allen nach Verhältniß eine gewisse Reinigung angedeihen kann. — Die „unschädliche" (ἀβλαβής) Freude erhält ihr Licht vornehmlich aus dem ὀρθῶς χαίρειν Cap. 5, das zu den Tugenderweisen gehört und auch jene noch als Vergnügen an dem Angenehmen der Musik, zumal der reinigenden Tonweisen, gewähren läßt.

Wir gelangen zum Wesen der musikalischen Katharsis selbst. Durch die heiligen Gesangweisen, sagt Aristoteles, sehen wir die von Gottbegeisterung Ergriffenen, wenn sie den die Seele ekstatisch erregenden Melodien ihr Ohr geliehen, zu sich kommen, nachdem sie gleichsam Heilung erlangt und Reinigung. Er spricht damit wie von einer einfachen Thatsache, ohne sich mit physiologischen oder psychologischen Gründen der Erscheinung zu befassen, und

fügt wenige Zeilen weiter nur noch wie zur näheren Erklärung der Katharsis hinzu, daß sie bestehe in einem Erleichtertwerden mit dem Gefühle der Lust, in einem κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς. Dies scheint uns wesentlich ausreichend zur Aufhellung des hier in Rede Stehenden, ohne daß wir nöthig hätten, auf Anderes, wie etwa die verschiedene Wirkung der besonderen Tonarten auf Gemüthszustände aus Cap. 5 ꝛc. ausführlicher uns einzulassen. Hieße übrigens κάθαρσις concret gefaßt, wie Bernays das nennt (S. 142), außer der Lustration in der That eigenthümlich nur noch eine durch ärztliche erleichternde Mittel bewirkte Hebung oder Linderung einer Krankheit, was freilich wol trotz der Note eben nicht darzuthun — bei Platon z. B. gewinnt das Wort diesen Sinn bloß durch die ausdrückliche Beilegung der iatrischen, ἰατρική —; so wäre schwer zu begreifen, was daneben die ἰατρεία, und gar noch mit einer Vergleichungspartikel eingeführt, für eine Rolle spielen sollte. Es hat aber schon Spengel genügend ausgeführt, daß nirgends darin etwas von Sollicitation und Entladung vorkomme, auch bei den nacharistotelischen Philosophen keine Spur sich finde von einem specifisch ärztlichen Gebrauche des Wortes (S. 24. 33 ff.). Sollte in demselben wirklich, statt schlichter auf eine erfahrungsmäßig eintretende, die Seele läuternde Beruhigung bezogen zu werden, der Gedanke an etwas Heilkünstlerisches obwalten können, so möchte die Homöopathie unserer Tage zu billiger Berücksichtigung sich empfehlen dürfen, wobei denn freilich durch den Vorgang des Aristoteles ein Hahnemann um den Ruhm erfinderischer Originalität gebracht sein würde. Die musikalische Katharsis wäre demnach eine Läuterung der Seele von gleichsam sie verunreinigenden, oder eine Erleichterung von gleichsam sie beschwerenden heftigen Affecten unter Lustgefühl durch Anwendung solche Gemüthsbewegungen erregender Tonweisen.

Sehen wir jetzt, ob und wie diese Art von Reinigung nach Aristoteles auf die Tragödie übertragen sich bewähre. Sie darf,

wenn sie in dieser Uebertragung wesentlich dieselbe bleiben soll, an charakteristischen Merkmalen keine Einbuße leiden. Die vorherrschenden Empfindungen, welche das Anschauen einer tragischen Handlung hervorruft, sind Mitleid und Furcht, das Gefühl des Mitleids mit den durch einen Fehltritt verwirkten Mißgeschicken des leidenden Helden, das Gefühl der Furcht vor einem ähnlichen durch gemeinsame Schwäche der Menschennatur verschuldeten, mithin als Strafe verhängten Leiden. Diese Affecte erregt die Tragödie und zwar mit um so größerem Gelingen, je lebhaftere Theilnahme sie für ihre Hauptperson bei dem Zuschauer zu erwecken vermag. Sie soll jene Affecte aber nicht bloß erregen, sondern von ihnen auch die Seele des Zuschauers reinigen. Das wird denn desto erfolgreicher geschehen, mit je wirksamerer Kraft sie ausgerüstet ist, die Ueberzeugung von göttlicher, durch Bußen zu sühnender Gerechtigkeit einer blinden unversöhnlichen Schicksalswillkür gegenüber, von einer unverrückbaren sittlichen Weltordnung und davon, was der vom Göttersitze erschienene Herakles mit seinem Schlußworte im Sophokleischen Philoktetes verkündet, daß Zeus alles Uebrige geringer achte als die Gottesfurcht, in dem Zuschauer zu befestigen. Mitleid und Furcht gehören der Gattung heftiger Affecte an; die Musik reinigt von dergleichen das Gemüth durch phrygische Melodien, die dasselbe leidenschaftlich bewegen und in dieser Bewegtheit ein Sichauslassen der Empfindungen gestatten, sie eine Befriedigung und Beruhigung gewinnen lassen. Das geschieht hier durch Anwendung eines, daß wir so sagen, physischen Mechanismus. Eben dasselbe nun bewirkt die Tragödie. Allein sie ist Poesie, ist das Werk des höchsten dichterisch besonnenen Schaffens. Sie erfüllt bewußt die Seele des Zuschauers mit den ursprünglich schlummernden, erst von ihr wach gerufenen Empfindungen des Mitleids und der Furcht, jenen Hauptaffecten, welche die tragische Handlung in Anspruch nimmt, und die in dem ernsten Lebensdrama überhaupt unter ihres Gleichen so ziemlich gleichsam die Protagonisten ab-

geben. Die Reinigung aber, nicht Austilgung, von diesen Affekten, als Folgen des Eindruckes der Bühnenvorgänge, vollbringt sie wiederum bewußt dergestalt, daß sie durch Darstellung des Verlaufes der vorgehenden Handlung mit den bewirkten Folgen, und auch in sofern durch Mitleid und Furcht, zu der angedeuteten Ueberzeugung erhebt und die aufgeregten Affecte damit beschwichtigt.

Möchte es auf diese Weise gelungen sein, wenigstens einiges nicht Unwesentliche von der uns leider durch verstümmelnde Hand entzogenen Erläuterung im Sinne des Aristoteles ergänzt zu haben! Was bei ihm eine Katharsis an sich sei, wie zunächst die musikalische in der Politik zu verstehen, ist uns, meinen wir, nicht verborgen geblieben, und ebenso wenig, daß er ihrer Natur nach die nämliche auch in die Poetik einzubringen gesonnen gewesen. Ja wir schmeicheln uns, in den vornehmsten Punkten einer Uebertragung, wie wir sie aufgefaßt, den einheitlichen Charakter der Katharsis an beiderlei Orten unentstellt erhalten zu haben, und wenn wir in einigen Einzelheiten unserer Sache weniger gewiß sind, so ersetzt sich uns das durch die größere Sicherheit im Ganzen, der tragischen Poesie Aristotelischer Schätzung entsprechend die Würde ihrer Kunsthöhe bewahrt zu wissen und den Adel ihres Erzeugnisses geschützt vor der Herabwürdigung zur medicinischen Metapher eines Abführmittels. Ob aber dadurch Aristoteles, wie Stahr will (S. 53 f. und Aristot. Poetik S. 57 ff.), in das vollkommenste Einverständniß mit Hegel gesetzt werde, so daß dieser als größter deutscher Denker jenem großen hellenischen — ein Triumph der Philosophie — die Hand reiche, haben wir Grund zu bezweifeln. Platon hatte auch die dramatische Poesie aus seinem Staate verbannt (Pol. 10. vergl. Spengel S. 42 ff.), die tragische, weil sie ihre Helden lange Klagereden halten lasse, was doch nicht dem Manne, nur dem Weibe gezieme, und den Hang zum Bejammern (τὸ ἐλεεινόν) bis zu solcher Stärke aufziehe, daß er bei den eigenen Leiden nicht leicht zu unterdrücken. Da-

gegen lehrt Aristoteles, sie reinige von Mitleid, wie von dem, was er unter seiner Furcht versteht. Hegel aber, nachdem er schon (s. o.) diesen Affecten aus seinem Principe des Inhalts (S. 531 f. 553 f.) ganz Anderes, als Aristoteles, untergelegt, kümmert sich auch deshalb schon nicht weiter um die Aristotelische Reinigung derselben, sondern leitet, hauptsächlich seiner Ansicht von dem Conflicte getreu, die tragische Verwickelung zu dem Ausgange einer Versöhnung der Mächte des Handelns, weil die ewige Gerechtigkeit nicht dulden könne, daß der Widerspruch der ihrem Begriffe nach einigen sittlichen Mächte sich siegreich durchsetze, und daraus ergebe sich dann nicht das Unglück und Leiden, sondern die Befriedigung des Geistes als das Letzte, in sofern erst bei solchem Ende die Nothwendigkeit dessen, was den Individuen widerfahre, als absolute Vernünftigkeit — entgegen dem blinden Schicksal oder unvernünftigen Fatum — erscheinen könne, und das Gemüth wahrhaft sittlich beruhigt sei. Mit dem Aufzeigen dieser Verschiedenheit jedoch sind wir keineswegs gemeint, die Geistesverwandtschaft beider Philosophen überhaupt in Abrede zu stellen; wie denn Hegel ja selbst dem Aristoteles das speculative Erkennen des Einen, Allgemeinen, der Idee zugesteht, freilich ohne daß derselbe bei aller Empirie dahin gediehen, die Mannigfaltigkeit des Besonderen, „die vielgestaltete Realität", aus der Idee zu entwickeln, und jener diesem schlechthin nicht möchte das Einnehmen des Standpunktes haben streitig machen wollen, von wo aus dieser der Tragödie ein Durchführen (περαίνειν) seiner Reinigung als Ziel stecken konnte.

Nachgerade aber bekennen wir eine innere Mahnung zu verspüren, daß es Zeit sein dürfte, mit unserer Sache zum Abschlusse zu schreiten. Und gleichwohl sehen wir innerhalb des von uns abgesteckten Gebietes noch Leistungen zum Vorscheine kommen, dergleichen nicht füglich mit Schweigen zu beseitigen. Wir rechnen hierher zunächst Bunsen's, des leider mitten von der Laufbahn großartiger litterarischer Thätigkeit hinweggerafften hochachtbaren

Mannes, „Gott in der Geschichte" Th. II. In der Einleitung des zweiten Hauptstückes (über das Gottesbewußtsein des attischen Drama) S. 365 nennt er mit Recht dieses Drama den Gipfelpunkt der Entwickelung jenes Gottesbewußtseins im hellenischen Geiste und folgert daraus ebenso richtig, daß wir hier nichts Geringeres noch Anderes zu erwarten haben, als die unmittelbare Darstellung jenes ewigen Gesetzes der Weltordnung, daß die Strafe jeglichen Ueberschreitens des Maßes den Einzelnen treffe, und der Triumph der ewigen sittlichen Gesetze sich dabei als Trost offenbare. Indem er sodann S. 307 ff. darlegen will, was die philosophischen Systeme von Aristoteles bis Hegel über die griechische Tragödie gelehrt haben, sagt er, daß ersterer in der Politik 8, 7 sich hinsichtlich seines Urtheils über die Tragödie auf die Ausführung in der „Poetik" beziehe, in deren magerem Auszuge sie uns aber nicht erhalten geblieben. Das ist ein Irrthum. Aristoteles verspricht nur, in der Poetik sich deutlicher erklären zu wollen über seinen Gebrauch des Wortes Katharsis, womit er schon in der Politik eine Wirkung der Musik bezeichnet. Und wenn Bunsen dann des Glückes sich erfreut, daß wir durch die scharfsinnige Gelehrsamkeit von Bernays zu dem richtigen philosophischen Verständnisse der Definition, wie Aristoteles sie in der Poetik von der Tragödie giebt, gelangt seien, so bedarf es nach dem Obigen keiner weiteren Bestimmung, auf welches Maß wir unsere Theilnahme an seiner Freude zu beschränken uns genöthigt sehen. Meint Bunsen ferner, die bisherigen Erklärungen, welche ohne Ausnahme die Katharsis für eine *ethische* Läuterung genommen, fielen durch Bernays' Nachweis über den Aristotelischen Sprachgebrauch weg, so geräth er bedauerlicherweise mit sich selbst in Widerspruch. Er gesteht nämlich ausdrücklich zu, bei Aristoteles sei nur von einer *geistigen* Wirkung die Rede; Aristoteles könne philosophisch nur gemeint haben, die Furcht und Mitleid erregende Darstellung beruhige die Gefühlserregung durch *kunstgerechte* Gegenständlichkeit, nur da-

durch, daß das Ungemessene des Gefühls sein Maß finde in der kunstgerechten Darstellung des Furchtbaren und Mitleidswerthen 2c.; man habe sich nicht wesentlich geirrt, wenn man die von Aristoteles bezeichnete Wirkung auf das normale Gemüth aus der erhebenden, läuternden, ethisch-physiologischen Macht der im Drama vereinigten Künste herleitete. Eine nur geistige Wirkung der Tragödie, eine dem Gefühle Maß gebende, ja eine selbst ethisch genannte erhebende und läuternde Macht der Künste des Drama kann auch nur ethischen Einfluß auf Läuterung durch die Tragödie üben und damit diese Läuterung selbst als eine ethische kennzeichnen. Ebenso aber wird Aristoteles, wenn er philosophisch die vermittelst der tragischen Kunst erregten Affecte des Mitleids und der Furcht wiederum durch tragisch kunstgerechte Darstellung der nämlichen Affecte beruhigt werden läßt, billig gewußt haben müssen, was kunstgerecht zu nennen, kann also nicht bloß das Thatsächliche, die psychologische Wirkung der Tragödie haben erklären wollen, so daß, wie Bunsen es ausdrückt, die menschheitliche Philosophie der Kunst und Poesie ihm fern gelegen. Wider dieses Fernliegen zeugt dann aber endlich auch die Realdefinition, dergleichen allbekanntlich Aristoteles von der Tragödie aufstellt. Wer einen Gegenstand durch Begriffsbestimmungen, den ὁρισμός, abgrenzen will, muß natürlich das Was desselben (τὸ τί ἐστι), also dessen Wesen (οὐσία) kennen. Zu dem Wesen der Tragödie aber gehört nach Aristotelischer Definition derselben das Vollbringen einer Katharsis, die sie als Endziel ihrer Wirkung, der Wirkung einer dichterischen Kunstschöpfung erreichte, und solch ein Dichtwerk muß Aristoteles, wenn er das Kunstgemäße darin erkannt haben soll, wohl zu würdigen gewußt haben. Uns ist, als ob wir nach einiger Verständigung uns mit Bunsen, wofern die Enge der Pathologie ihn nur nicht allzufest eingepfercht gehalten, über die Aristotelische Katharsis in unserem Sinne ganz füglich hätten einigen können. Wenigstens möchte, wenn wir doch

einmal „die Definition des Stagiriten“ mit nichten zu einer „rein formellen und äußerlichen“ (S. 350) herabsetzen dürfen, der „Fortschritt von Aristoteles bis auf Hegel“ in der richtigen Schätzung antiker Tragödie keineswegs für gar übergroß auszugeben sein, obwohl auch nicht bis zur Nähe des Händereichens zu verringern.

Bunsen will dann seinen Lesern die leitenden Thatsachen selbst vorführen, auf daß sie mit ihm „das eigentliche Wort dieser höchsten Erscheinung des griechischen Gottesbewußtseins bei ihnen anschauen und sich zum eigenen Bewußtsein bringen mögen“ (S. 265 f.) und zwar insbesondere aus Aeschylos und Sophokles. Wir lassen es hier bei einigen Bemerkungen zum Philoktetes des letzteren bewenden. Hegel hatte geäußert, es könne die handelnde Individualität zuletzt ihre Einseitigkeit aufgeben, aber nur indem der starke Wille durch einen Gott gebrochen werde. So im Philoktetes. Bunsen dagegen zweifelt, ob eine solche Lösung wol auf einer richtigen Auslegung beruhe. Er müsse sie sowohl für den troischen Dulder leugnen, wie für den Prometheus. (Diesem nämlich stellt er den Philoktetes nebst dem Herakles in den Trachinierinnen „gewissermaßen zur Seite“. Denn in beiden Stücken finde die Versöhnung eines Gottes Statt. S. 420 — 426.) Er könne den Gott nicht getrennt von der Besinnung des tragischen Helden denken; aber auch Philoktetes nicht (S. 379). Was uns anbetrifft, so theilen wir vollkommen die Hegelsche Ansicht. Außer früher schon Gesagtem versparen wir uns Anderes noch zur positiven Begründung derselben und verfahren hier bloß negativ. Wir müssen nämlich mit Entschiedenheit in Abrede stellen, daß irgendwo selbst die leiseste Andeutung von einem sich Besinnen des Helden zu vernehmen sei, ja dem ihm angeschaffenen Charakter gemäß auch nur verlauten könne. Was aber überhaupt nicht vorhanden, damit kann denn freilich auch der Gott nicht untrennbar verbunden sein, und Philoktetes ist so weit entfernt, durch den Gedanken an göttliche Fügung nachgiebiger sich zu gebaren, daß

er den Neoptolemos, der ihm als das beste räth, dem durch Helenos Weissagung ihm verkündeten Willen der Götter zu vertrauen, fragt, ob er sich nicht vor den Göttern schäme, wenn er ihm rathe, sich zu seinen Feinden zu halten (V. 1386). Ueber Einiges dann, was uns nicht ganz klar wird, hinweggehend sind wir der Meinung, daß allerdings sein Heldengefühl für das Vaterland im Hasse gegen die Atriden und den Odysseus untergegangen, wie sich das auf das deutlichste ausspricht in seiner von Bunsen selbst angezogenen Erwiderung auf des Chors Anmahnen, mit vor Troja zu gehen, nimmermehr, nimmermehr, und wenn der Blitzschleuderer käme, ihn mit Flammenstrahlen sengend (S. 422 ff.). Ferner können wir nicht einräumen, daß Neoptolemos nur zum Scheine versprochen, ihn nach der Heimath zu führen, noch daß durch dessen wiederholte Zusage, ihn heimzuführen, des Helden Trotz schon ganz gebrochen sei. Endlich wünschten wir, Bunsen möchte nicht beliebiger Annahme anheimgestellt haben, ob der Dichter bei Neoptolemos an den aus der Verbannung siegreich zurückgekehrten Alkibiades möge gedacht haben, oder nicht. Daß Jemand auf den Einfall gerathen, dem Dichter für seinen Neoptolemos den Alkibiades unterzuschieben, ist uns unbekannt geblieben; wohl aber wissen wir, daß man unbefangen genug gewesen, der Person des Philoktetes die geschichtliche Rolle des Alkibiades anzudeuteln.

Wir kommen zu einer Schrift von Ph. Jos. Geyer „Studien über tragische Kunst" deren Heft 1 den besonderen Titel führt: „Die Aristotelische Katharsis, erklärt und auf Shakespeare und Sophokles angewandt" (1860. 8). Es muß von vorne herein befremden, daß der Verfasser von den neuesten Untersuchungen gerade über den speciellen letzteren Gegenstand auch nicht die mindeste Kenntniß nimmt. Unter Umständen kann es etwas für sich haben, ja löblich scheinen, auf wissenschaftlichen Gebieten seinen e[illegible]ng zu gehen. Damit wird es aber bedenklich, wo

Gefahr zu fürchten, man könne durch Vorübergehen an schon angebahnten Wegen in fruchtlosem Umherirren sich verlieren. Sehen wir, zu welchen Ergebnissen es unser Verfasser bringt. Ausgehend von der Aristotelischen Definition der Tragödie wandert er zunächst für das Verständniß der τοιαῦτα παθήματα noch Hand in Hand mit Lessing, fügt aber zugleich hinzu, daß auf den wahren Sinn derselben zuerst mit dem gehörigen Nachdrucke aufmerksam gemacht zu haben, Lessing's einziges Verdienst um die richtige Erklärung der Definition sei. Da rächt sich denn sofort die Unkunde oder Nichtbeachtung dessen, was Bernays hier mit sprachlichem Grunde gegen die Lessingsche Auslegung jener Worte erinnert. Wie dann aber der Verfasser selbst die Bestreitung Lessing's, und zwar, wenn man ihm für Einiges noch Ed. Müller beigesellt, Lessing's allein zu eigener Sache macht, das bis in's Einzelne zu verfolgen, würde uns um vieles zu weit führen und außerdem leicht den Tadel des Ueberflüssigen verwirken. Denn, so könnte man urtheilen, das von ihm daraus gewonnene Resultat würde hinreichend von demjenigen unterrichten, was er hauptsächlich bekämpft, wie zugleich von den Errungenschaften seiner Bekämpfung. Ohne Weiterung demnach ist ihm der problematische Act der Reinigung — ein süßes Gefühl, eine Hedone, die zwar durch Mitleid und Furcht bewirkt wird, aber wiederum auch beide Empfindungen reinigt, indem sie die mit beiden verbundene Unlust durch ihre eigene Annehmlichkeit zurückdrängt, mildert und versüßt (S. 23 ff.). Dazu fügen wir noch als ganz absonderlich und überraschend neu, was ihm die wahre tragische Furcht ist, nämlich die Furcht vor dem, was in der Tragödie geschehen würde, wenn das nicht geschähe, was geschieht, oder worüber wir Mitleid empfinden (S. 38). Wir schenken dabei, wie sich wol von selbst versteht, gern den Versuch des Darthuns, daß diese Furcht, „obwohl sie eine andere ist" (als die Aristotelische περὶ τὸν ὅμοιον Poet. 13), „dennoch mit den Worten des Aristoteles nicht im mindesten

Widerstrebend stehe“. Endlich wird S. 45 mit kühnster Unbefangenheit versichert, nichts sei leichter, als an den Sophokleischen Stücken diese tragische Furcht und die Reinigung beider Empfindungen (des Mitleids und der Furcht) nachzuweisen. Die erste Probe wird sogleich mit dem Philoktetes gemacht. Der arme, hülflose rc. Philoktetes, heißt es, erregt unser lebendigstes Mitleid. Odysseus steht in Folge eines Götterspruches bereit, seinem Elend ein Ende zu machen rc. Hier beginnt sofort eine falsche Darstellung des Thatsächlichen der Handlung, das auffällige Uebersehen eines wesentlich Mithandelnden und daran sich anschließend ein völliges Mißverständniß des Charakters der Hauptperson, mithin ein unzweifelhaftes Verkennen des Grundgedankens der ganzen Tragödie. Odysseus will sich mit List der Gewalt des Bogens und der Person des Philoktetes bemächtigen, um ihn sammt seiner unbesieglichen Waffe vor Troja zu führen, weil auch ihm aus dem weissagenden Munde des Helenos die Kunde geworden, daß darohne Troja nicht erobert werden könne, und er sich zu dem Unternehmen des Herbeischaffens beider unter Beistand des Neoptolemos vor dem Griechenheere anheischig gemacht hatte. Den Bogen nimmt er seinem Besitzer nicht weg, sondern dieser vertraut ihn für die Dauer seines Krankheitsanfalles zur Aufbewahrung dem Neoptolemos an, und der giebt nicht allein denselben zurück, sondern trifft auch ernstliche Anstalt, den Philoktetes auf seine inständigste Bitte zum Vater heimzuführen; und so läßt er denn der Unbeugsamkeit seines Charakters vollkommen gemäß unseren Verfasser natürlich vergebens erwarten, daß er durch seines Leidens Bitterkeit „Vernunft annehmen, seine Feindschaft den Rücksichten des eigenen Wohls zum Opfer bringen und unseren sehnsüchtigen Wunsch, ihn von allem Leid befreit zu wissen, erfüllen werde“. Wäre indessen mit dem angegebenen Sachbestande des Stückes auch alles in Ordnung, wäre die tragische Furcht, Philoktetes werde durch eigene Schuld in seiner jammervollen Lage verbleiben, wirklich entstanden, und,

freilich das Gegentheil davon, auch die Erwartung, er werde vernünftig sich besinnen, gegründet, so möchte die daraus gefolgerte und angepriesene Klarheit, „wie in dieser Tragödie durch Mitleid und Furcht diese Empfindungen versüßt oder gereinigt werden," noch durch die unberechnete und darum sicherlich ungelegene Schlußerscheinung des Gottes eine eigenthümliche Trübung zu erleiden haben.

Wir dächten, es könne bei dieser Einen Probe schicklich sein Bewenden haben, wie von derselben zugleich ausreichend gültig auf das Unerprobte der ganzen Reinigungstheorie zurückgeschlossen werden. Unsere eigene Deutung der Katharsis bleibt von dieser unberührt in jedem Punkte.

Als letzte litterarische Erscheinung, die, in sofern sie uns Hoffnung gewährt, es werde von daher irgend ein erwünschtes Licht auf Gegenstände unserer dermaligen Betrachtung fallen, unsere Aufmerksamkeit noch auf sich zieht, nennen wir: Die tragische Lösung im Philoktet des Sophokles, ein Gratulationsschreiben rc. von Heinr. Abeken. 1856, 4. Das Schreiben ist gerichtet an den Oheim Rud. Abeken, der als Director des Gymnasiums zu Osnabrück im Jahre 1860 ein Schulprogramm „über die Behandlung des Sophokleischen Philoktet auf Schulen" hatte drucken lassen. An diese Abhandlung will das Schreiben anknüpfen und zwar bestimmter an die Stelle derselben, wo geäußert wird, es werde dem Schüler leicht klar gemacht werden können, daß in besagtem Stücke ein nodus vindice deo dignus sei. Auf die nähere Begründung der Gotteserscheinung aber gehe das Programm selbst nicht ein. Und doch dürfte dies theils für solche, die der Schule bereits entwachsen, nicht ganz unnöthig sein, da die Lösung des Knotens noch mannigfach mißverstanden werde, theils werde es für die feinere Charakteristik des Sophokles noch manches neue und scharfe Licht gewähren. Hören wir nun, wie der Gratulant das Vermißte ergänzt, das Verheißene erfüllt.

Der Beglückwünschte hatte Göthe's Iphigenie zur Vergleichung herbeigezogen und gesagt, die Verwickelung in unserem Drama solle freilich anders gelöset werden, als in der Iphigenia; der Sieg der Wahrheit über die Lüge sei in jenem nur ein untergeordnetes Moment, in der Iphigenie aber das hauptsächliche (S. 8). Dem Verfasser scheint im Gegentheil die Lösung ihrem *Wesen* nach in beiden Dramen genau dieselbe, jener Sieg auch im Philoktetes der eigentliche Kern- und Schwerpunkt der Tragödie. Gerathen wir darüber in einiges Staunen, so wird ein Versuch gemacht, uns zu beruhigen. Wir müßten nur nicht, heißt es, den einzelnen Mann Philoktetes, seinen Charakter und seine Errettung als die Hauptsache und das eigentliche Subject der Tragödie ansehen, sondern die ganze Handlung und Verwickelung in's Auge fassen, in welcher in der That Neoptolemos eine *ebenso wichtige* Rolle spiele, als Philoktetes selbst. Zwar sei das Stück nach diesem genannt, er habe die *Hauptrolle* darin; aber das *Drama*, die Handlung, entwickele sich, in Verschlingung und Lösung des Knotens, ebenso sehr und *fast noch mehr* aus dem Charakter des Neoptolemos. In ihm liege der *eigentliche tragische Conflict*, der Kampf und Streit der Gegensätze, in ihm auch die *Lösung*. — Ohne diesen von Sophokles durch den *Neoptolemos* erst hineingebrachten Conflict hätten wir keine *wahrhafte Tragödie* vor uns, sondern nur eine *dramatisirte Begebenheit*. Man habe *also* Recht, im Neoptolemos den eigentlich *tragischen* Schwerpunkt zu sehen. Was Sophokles hineingelegt habe, um die Begebenheit zur Tragödie zu machen, sei, in Conflict und Lösung, *der Sieg der Wahrheit über die Lüge*. Und damit hätten wir den Kern der Ansicht wie deren Motivirung fast nur in eigenen Ausdrücken des Briefstellers wiedergegeben. Leider jedoch können wir es kein Hehl haben, daß das Befremdliche dieser Ansicht durch die unternommene Begründung derselben für uns beinahe noch gewachsen, ja daß wir uns zu der Annahme berechtigt

glauben, auch des Briefempfängers bedenkliches Kopfschütteln über die mißbräuchliche Ausdehnung seines theilweisen Vergleichs mit Göthe's Iphigenie sei dadurch merklich verstärkt worden. Wir sehen dabei von dem ab, was an sich schon einem inneren Widerspruche verfällt, wie wenn dem Philoktetes zwar die Hauptrolle zugebilligt wird, daneben aber Neoptolemos eine ebenso wichtige Rolle spielen, und die Handlung fast mehr noch aus dem Charakter dieses sich entwickeln soll. Man erwäge aber, wie unter solchen Umständen die Einheit der Handlung erhalten bleiben kann, jene Einheit und Vollständigkeit, die schon Aristoteles der Tragödie als unerläßliche Bedingung vorschreibt, da er sie bezeichnet als μίμησις πράξεως μιᾶς τε καὶ ταύτης ὅλης (Poet. 8); womit zu vergleichen, was ebenderselbe über die Nothwendigkeit lehrt, daß die tragische Fabel einfach vielmehr als doppelt sei (Poet. 13). Die Anhänger der zweifachen sorgten indeß noch dafür, daß beiden im Stücke sich gegenüberstehenden Parteien ihr Recht wiederführe, der einen durch glücklichen, der anderen durch unglücklichen Ausgang ihrer Sache. Hier in unserer in Rede stehenden Tragödie schiebt der Glückwünschende den Philoktetes mit seiner Hauptrolle dermaßen in den Hintergrund, daß in dem von ihm als eigentlicher Kern oder Schwerpunkt ausgemittelten Endergebnisse der ganzen Dichtung auch mit keiner Silbe weiter dessen gedacht wird, was aus dieser Hauptperson, wofür er seiner Rolle wegen zu halten, geworden. Und doch dreht sich in handgreiflicher Wirklichkeit um ihn als ihren Mittelpunkt die ganze Handlung des Stückes, seine Abholung von Lemnos nach Troja, zu deren Behuf er dem Odysseus nur als untergeordnetes Werkzeug für die Ausführung der Pläne desselben beigegeben war. Aber, wird uns eingeworfen, in dem Neoptolemos liege der eigentliche tragische Conflict, der Kampf und Streit der Gegensätze, in ihm auch die Lösung; ohne jenen Conflict hätten wir keine wahrhafte Tragödie vor uns. Es verräth sich in diesem Einwurfe ein

gewisser Hegelscher Anstrich. Doch bleibt Hegel bei einem äußeren zum Austrage zu bringenden Conflicte, durch welchen tragische Individuen für ihre subjectiven Zwecke mit Gleichberechtigten in Zwiespalt gerathen, stehen, freilich in zu enger Beschränkung des tragischen Gesammtstoffes, wie wir oben dargelegt, wenn diesem überall erst durch solchen Conflict der Stempel gleichsam der Gültigkeit aufgeprägt sein soll. Für den Neoptolemos hingegen gestaltet sich „der Kampf und Streit der Gegensätze" zu einem rein innerlichen. Seine redliche offene Wahrheitsliebe empört sich wider den von Odysseus ihm aufgetragenen überlistenden Betrug, womit Philoktetes hintergangen und wider Wissen und Willen zu seinen unversöhnlich gehaßten Feinden geführt werden soll, um ihnen Troja erobern zu helfen. Seine bessere Natur siegt ohne längeres Schwanken unschwer ob, und er schließt sich nunmehr dem so hülflosem Jammer preisgegebenen und bemitleideten Philoktetes so innig an, daß er im Begriffe steht, ihm die dringendste Bitte um Heimführung zu erfüllen. Und das soll denn eine Tragödie, und zwar eine w a h r h a f t e, geben, die von aller Handlung entblößt ist, die von jeder tragischen Schuld, von Allem, was durch sie als Strafe verwirkt sein könnte, ganz unberührt bleibt? Aber was giebt's denn hier noch viel an einer T r a g ö d i e zu mäkeln? Der Glückwünschende hält ja beim Lichte besehen den Sophokleischen Philoktetes am Ende gar nicht einmal für eine solche. Der Beglückwünschte nämlich hatte in seiner Schulschrift den Sieg der Wahrheit ein untergeordnetes Motiv im Philoktetes genannt, wogegen es in der Iphigenie das hauptsächliche sei. Jenem scheint es im Gegentheil, daß die Lösung i n i h r e m W e s e n im Philoktetes genau dieselbe sei, wie in der Iphigenie 2c. Nun kann aber, möchte man meinen, doch nicht leicht Jemandem in den Sinn kommen, Göthe's Iphigenie — Hegel preist sie bekanntlich als echt poetisches Musterbild eines modernen Schauspiels — für eine Tragödie ausgeben zu wollen. Und dennoch fordert der Brief-

steller auf, beide Dramen wegen derselben sittlichen Gesinnung und That in dem Neoptolemos und der Iphigenie doch nur Tragödien zu nennen, obgleich sie beide nicht im gewöhnlichen Sinne tragisch enden! So bliebe denn allein noch übrig, uns nach der Lösung umzusehen, wie diese doch gleich dem Conflict für die von dem Dichter selbst nach ihrem Helden, wofür wir Anderen schon eben darum den Philoktetes halten, benannte Tragödie im Neoptolemos möchte liegen sollen. Für letzteren persönlich tritt sie da ein, wo er sich von dem Dienste der Lüge frei gemacht und in aller Wahrhaftigkeit dem Philoktetes das Heimgeleit zugesagt hat. Damit geht denn aber der ganze Handel noch keineswegen zu Ende. Erst nachdem auch ein letzter Versuch des Neoptolemos, den Philoktetes zur Mitfahrt nach Troja zu bewegen, fehlgeschlagen, fordert jener diesen auf, ihn an den Strand zu begleiten, um sich dort heimwärts mit ihm einzuschiffen. Da vertritt beiden die Gotterscheinung des Herakles den Weg. Eine solche Theophanie möchte an sich schon augenfällig machen, daß die Verwickelungen des Bühnenvorgangs noch keineswegen sattsam entwirrt, der durch die Handlung geschürzte Knoten noch nicht befriedigend gelöst sei. Denn wie hätte doch der Dichter wagen sollen, den Gott umsonst von seinem olympischen Sitze herab zu bemühen? Hören wir nun aber gar den Herakles selbst, wie er sich sogleich in den ersten Worten über den Zweck seiner Sendung ausspricht, so steigert sich ein anfängliches Staunen für uns zur völligen Unbegreiflichkeit, daß man dazu hat kommen können, sie ganz zu überhören. Er erklärt nämlich von vorne herein, des Philoktetes wegen habe er die himmlischen Sitze verlassen, um ihm Zeus Rathschlüsse zu offenbaren und ihn von dem Wege, auf dem er begriffen, zurückzuhalten. Da sehen wir, wen der Dichter den nur von einem Gotte zu lösenden Knoten, und wodurch, bilden läßt, und wie er auf das verständlichste, sollte man denken, seinen briefstellenden Ausleger des durchaus fehlgehenden Irrthums überführt.

Wenn dieser dann, um die gleiche sittliche Gesinnung und That in der Iphigenie und im Neoptolemos hervorzuheben, auch in Bezug auf letzteren aufzählt, was Alles, indem er der Wahrheit die Ehre geben will, für ihn auf dem Spiele stehe, so befassen wir uns mit dem Uebrigen hier nicht näher, sondern werfen nur die Frage auf, woher man dessen doch so ganz gewiß sein könne, daß er wirklich Alles aufgegeben. Denn einer ernstlich gemeinten Rückkehr zur Heimath scheint in der That Einiges entgegenzustehen. Was er nämlich V. 240 und 458 f. äußert, ist ja nur Widerhall Odysseischer List, und was Philoktetes V. 1368, nur dessen Rath und Wunsch. Bedenklicher jedoch muß es uns vorkommen, daß er nur Vorwurf der Achäer wegen der Heimführung des Philoktetes fürchtet und etwa Verwüstung seines Gebietes durch sie V. 1404—1405, nicht persönliche Befehdung, sowie denn auch Philoktetes nicht ihm persönlich Beistand zusichert, sondern Hülfe, in sofern er mit seinem Bogen das Land vor den Feinden schützen werde. Es kommt hinzu, daß Herakles nicht auf das entfernteste zu verstehen giebt, als sei er gesandt, wie den Philoktetes, so auch den Neoptolemos an unzeitiger Heimkehr zu verhindern, und daß letzterer „seiner Natur, der Wahrheit und der Stimme des Gewissens" schon treu bleibt, indem er mit vollem Adel der Gesinnung aller Ueberlistung des ersteren entsagt und offen und ehrlich bereits damit umgeht, die ihm versprochene Heimführung in's Werk zu richten, so daß es dafür also des obigen Aufgebens nicht weiter bedürfen möchte.

Wir knüpfen an die einmal erwähnte Erscheinung des Herakles ein Wort über den Gott ex machina im Allgemeinen zu S. 14 f. Im Einklange damit, daß dieser Gott, wofern mit dichterischem Rechte beschieden, die Personification der sittlichen Weltordnung sei, müssen wir uns nur desto mißhelliger erklären über die angebliche Bedeutung seiner Erscheinung, nämlich daß durch die reine Selbstverleugnung des Menschen und seine Hingabe an das

Gute, Wahre die Gottheit selbst herabgerufen werde, um dem Guten und der Wahrheit, welcher der Mensch in seinem Innern den Sieg gegeben hatte, den Sieg nun auch zu verleihen außer ihm und in der Welt. Gerade umgekehrt, behaupten wir, rufe die antike Tragödie den Gott herab nicht etwa da, wo es an jener Selbstverleugnung und Hingabe bloß mangelt, sondern wo man positiv mit Hartnäckigkeit dem Gesetze der Weltordnung den Gehorsam verweigert, ja frevelhaft gegen dasselbe sich empört. Da ist denn der Gott noch kein innerlich einwohnender, kein Gott lebendigen Bewußtseins, sondern lediglich von außen an den Menschen gleichsam heranzubringen, aus dem Aeußeren der Maschine erkennbar und wirksam. Nimmt es sich nun schon etwas seltsam aus, daß durch genannte Tugenden des Menschen die Gottheit selbst von ihrem Sitze herabgerufen werde, so ist das, meinen wir, noch in erhöhtem Grade der Fall, wenn wir über den Grund belehrt werden, warum sie gerufen wird, nämlich um nun auch, d. h. nachdem der Mensch dem Guten und Wahren innerlich aus eigener Kraft den Sieg verschafft, diesem Siege nach außen hin in der Welt Bahn zu machen, also um das Heft des bis dahin, daß der Mensch mit dem Erringen des inneren Sieges zu Stande gekommen, beanstandeten Weltregiments in die Hand zu nehmen! Es kann nach allem diesem wol nicht mehr besonders Wunder nehmen, wenn der Briefsteller meint, nun wohl in *erhöhtem* Sinne sagen zu dürfen, daß der hier geschürzte Knoten ein dignus deo vindice nodus sei — nämlich weil es ein *sittlich* geschürzter war, der darum nur *göttlich* gelöset werden konnte! Wie er doch nur zwischen dem Sittlichen und Göttlichen mag unterschieden wissen wollen, zumal er selbst nicht lange vorher, wie nachher, von einer *sittlichen* Weltordnung, noch etwas weiter sogar von einer *sittlichen göttlichen* Nothwendigkeit gesprochen, und als ob nicht jeder Knoten, der ihm nur durch Conflict geschlungen wird, eben darum für ihn auch nur der Kategorie des

er den Neoptolemos, der ihm als das beste räth, dem durch Helenos Weissagung ihm verkündeten Willen der Götter zu vertrauen, fragt, ob er sich nicht vor den Göttern schäme, wenn er ihm rathe, sich zu seinen Feinden zu halten (V. 1386). Ueber Einiges dann, was uns nicht ganz klar wird, hinweggehend sind wir der Meinung, daß allerdings sein Heldengefühl für das Vaterland im Hasse gegen die Atriden und den Odysseus untergegangen, wie sich das auf das deutlichste ausspricht in seiner von Bunsen selbst angezogenen Erwiderung auf des Chors Anmahnen, mit vor Troja zu gehen, nimmermehr, nimmermehr, und wenn der Blitzschleuderer käme, ihn mit Flammenstrahlen sengend (S. 422 ff.). Ferner können wir nicht einräumen, daß Neoptolemos nur zum Scheine versprochen, ihn nach der Heimath zu führen, noch daß durch dessen wiederholte Zusage, ihn heimzuführen, des Helden Trotz schon ganz gebrochen sei. Endlich wünschten wir, Bunsen möchte nicht beliebiger Annahme anheimgestellt haben, ob der Dichter bei Neoptolemos an den aus der Verbannung siegreich zurückgekehrten Alkibiades möge gedacht haben, oder nicht. Daß Jemand auf den Einfall gerathen, dem Dichter für seinen Neoptolemos den Alkibiades unterzuschieben, ist uns unbekannt geblieben; wohl aber wissen wir, daß man unbefangen genug gewesen, der Person des Philoktetes die geschichtliche Rolle des Alkibiades anzudeuteln.

Wir kommen zu einer Schrift von Ph. Jos. Geyer „Studien über tragische Kunst“ deren Heft 1 den besonderen Titel führt: „Die Aristotelische Katharsis, erklärt und auf Shakespeare und Sophokles angewandt“ (1860. 8). Es muß von vorne herein befremden, daß der Verfasser von den neuesten Untersuchungen gerade über den speciellen letzteren Gegenstand auch nicht die mindeste Kenntniß nimmt. Unter Umständen kann es etwas für sich haben, ja löblich scheinen, auf wissenschaftlichen Gebieten seinen eigenen Gang zu gehen. Damit wird es aber bedenklich, wo

Gefahr zu fürchten, man könne durch Vorübergehen an schon angebahnten Wegen in fruchtlosem Umherirren sich verlieren. Sehen wir, zu welchen Ergebnissen es unser Verfasser bringt. Ausgehend von der Aristotelischen Definition der Tragödie wandert er zunächst für das Verständniß der τοιαῦτα παθήματα noch Hand in Hand mit Lessing, fügt aber zugleich hinzu, daß auf den wahren Sinn derselben zuerst mit dem gehörigen Nachdrucke aufmerksam gemacht zu haben, Lessing's einziges Verdienst um die richtige Erklärung der Definition sei. Da rächt sich denn sofort die Unkunde oder Nichtbeachtung dessen, was Bernays hier mit sprachlichem Grunde gegen die Lessingsche Auslegung jener Worte erinnert. Wie dann aber der Verfasser selbst die Bestreitung Lessing's, und zwar, wenn man ihm für Einiges noch Ed. Müller beigesellt, Lessing's allein zu eigener Sache macht, das bis in's Einzelne zu verfolgen, würde uns um vieles zu weit führen und außerdem leicht den Tadel des Ueberflüssigen verwirken. Denn, so könnte man urtheilen, das von ihm daraus gewonnene Resultat würde hinreichend von demjenigen unterrichten, was er hauptsächlich bekämpft, wie zugleich von den Errungenschaften seiner Bekämpfung. Ohne Weiterung demnach ist ihm der problematische Act der Reinigung — ein *süßes Gefühl*, eine Hedone, die zwar durch Mitleid und Furcht bewirkt wird, aber wiederum auch beide Empfindungen *reinigt*, indem sie die mit beiden verbundene Unlust durch ihre eigene Annehmlichkeit zurückdrängt, mildert und *versüßt* (S. 23 ff.). Dazu fügen wir noch als ganz absonderlich und überraschend neu, was ihm die *wahre tragische Furcht* ist, nämlich die Furcht vor dem, was in der Tragödie geschehen würde, wenn das nicht geschähe, was geschieht, oder worüber wir Mitleid empfinden (S. 38). Wir schenken dabei, wie sich wol von selbst versteht, gern den Versuch des Darthuns, daß diese Furcht, „obwohl sie eine andere ist" (als die Aristotelische περὶ τὸν ὅμοιον Poet. 13), „dennoch mit den Worten des Aristoteles nicht im mindesten

Widerspruch stehe". Endlich wird S. 45 mit kühnster Unbefangenheit versichert, nichts sei leichter, als an den Sophokleischen Stücken diese tragische Furcht und die Reinigung beider Empfindungen (des Mitleids und der Furcht) nachzuweisen. Die erste Probe wird sogleich mit dem Philoktetes gemacht. Der arme, hülflose &c. Philoktetes, heißt es, erregt unser lebendigstes Mitleid. Odysseus steht in Folge eines Götterspruches bereit, seinem Elend ein Ende zu machen &c. Hier beginnt sofort eine falsche Darstellung des Thatsächlichen der Handlung, das auffällige Uebersehen eines wesentlich Mithandelnden und daran sich anschließend ein völliges Mißverständniß des Charakters der Hauptperson, mithin ein unzweifelhaftes Verkennen des Grundgedankens der ganzen Tragödie. Odysseus will sich mit List der Gewalt des Bogens und der Person des Philoktetes bemächtigen, um ihn sammt seiner unbesieglichen Waffe vor Troja zu führen, weil auch ihm aus dem weissagenden Munde des Helenos die Kunde geworden, daß darohne Troja nicht erobert werden könne, und er sich zu dem Unternehmen des Herbeischaffens beider unter Beistand des Neoptolemos vor dem Griechenheere anheischig gemacht hatte. Den Bogen nimmt er seinem Besitzer nicht weg, sondern dieser vertraut ihn für die Dauer seines Krankheitsanfalles zur Aufbewahrung dem Neoptolemos an, und der giebt nicht allein denselben zurück, sondern trifft auch ernstliche Anstalt, den Philoktetes auf seine inständigste Bitte zum Vater heimzuführen; und so läßt er denn der Unbeugsamkeit seines Charakters vollkommen gemäß unseren Verfasser natürlich vergebens erwarten, daß er durch seines Leidens Bitterkeit „Vernunft annehmen, seine Feindschaft den Rücksichten des eigenen Wohls zum Opfer bringen und unseren sehnsüchtigen Wunsch, ihn von allem Leid befreit zu wissen, erfüllen werde". Wäre indessen mit dem angegebenen Sachbestande des Stückes auch alles in Ordnung, wäre die tragische Furcht, Philoktetes werde durch eigene Schuld in seiner jammervollen Lage verbleiben, wirklich entstanden, und,

freilich das Gegentheil davon, auch die Erwartung, er werde vernünftig sich besinnen, gegründet, so möchte die daraus gefolgerte und angepriesene Klarheit, „wie in dieser Tragödie durch Mitleid und Furcht diese Empfindungen versüßt oder gereinigt werden," noch durch die unberechnete und darum sicherlich ungelegene Schlußerscheinung des Gottes eine eigenthümliche Trübung zu erleiden haben.

Wir dächten, es könne bei dieser Einen Probe schicklich sein Bewenden haben, wie von derselben zugleich ausreichend gültig auf das Unerprobte der ganzen Reinigungstheorie zurückgeschlossen werden. Unsere eigene Deutung der Katharsis bleibt von dieser unberührt in jedem Punkte.

Als letzte litterarische Erscheinung, die, in sofern sie uns Hoffnung gewährt, es werde von daher irgend ein erwünschtes Licht auf Gegenstände unserer dermaligen Betrachtung fallen, unsere Aufmerksamkeit noch auf sich zieht, nennen wir: Die tragische Lösung im Philoktet des Sophokles, ein Gratulationsschreiben &c. von Heinr. Abeken. 1856, 4. Das Schreiben ist gerichtet an den Oheim Rud. Abeken, der als Director des Gymnasiums zu Osnabrück im Jahre 1860 ein Schulprogramm „über die Behandlung des Sophokleischen Philoktet auf Schulen" hatte drucken lassen. An diese Abhandlung will das Schreiben anknüpfen und zwar bestimmter an die Stelle derselben, wo geäußert wird, es werde dem Schüler leicht klar gemacht werden können, daß in besagtem Stücke ein nodus vindice deo dignus sei. Auf die nähere Begründung der Gotteserscheinung aber gehe das Programm selbst nicht ein. Und doch dürfte dies theils für solche, die der Schule bereits entwachsen, nicht ganz unnöthig sein, da die Lösung des Knotens noch mannigfach mißverstanden werde, theils werde es für die feinere Charakteristik des Sophokles noch manches neue und scharfe Licht gewähren. Hören wir nun, wie der Gratulant das Vermißte ergänzt, das Verheißene erfüllt.

Der Beglückwünschte hatte Göthe's Iphigenie zur Vergleichung herbeigezogen und gesagt, die Verwickelung in unserem Drama solle freilich anders gelöset werden, als in der Iphigenia; der Sieg der Wahrheit über die Lüge sei in jenem nur ein untergeordnetes Motiv, in der Iphigenie aber das hauptsächliche (S. 8). Dem Briefsteller scheint im Gegentheil die Lösung ihrem Wesen nach in beiden Dramen genau dieselbe, jener Sieg auch im Philoktetes der eigentliche Kern- und Schwerpunkt der Tragödie. Gerathen wir hierüber in einiges Staunen, so wird ein Versuch gemacht, uns zu beruhigen. Wir müßten nur nicht, heißt es, den einzelnen Mann Philoktetes, seinen Charakter und seine Errettung als die Hauptsache und das eigentliche Subject der Tragödie ansehen, sondern die ganze Handlung und Verwickelung in's Auge fassen, in welcher in der That Neoptolemos eine ebenso wichtige Rolle spiele, als Philoktetes selbst. Zwar sei das Stück nach diesem genannt, er habe die Hauptrolle darin; aber das Drama, die Handlung, entwickele sich, in Verschlingung und Lösung des Knotens, ebenso sehr und fast noch mehr aus dem Charakter des Neoptolemos. In ihm liege der eigentliche tragische Conflict, der Kampf und Streit der Gegensätze, in ihm auch die Lösung. — Ohne diesen von Sophokles durch den Neoptolemos erst hineingebrachten Conflict hätten wir keine wahrhafte Tragödie vor uns, sondern nur eine dramatisirte Begebenheit. Man habe also Recht, im Neoptolemos den eigentlich tragischen Schwerpunkt zu sehen. Was Sophokles hineingelegt habe, um die Begebenheit zur Tragödie zu machen, sei, in Conflict und Lösung, der Sieg der Wahrheit über die Lüge. Und damit hätten wir den Kern der Ansicht wie deren Motivirung fast nur in eigenen Ausdrücken des Briefstellers wiedergegeben. Leider jedoch können wir es kein Hehl haben, daß das Befremdliche dieser Ansicht durch die unternommene Begründung derselben für uns beinahe noch gewachsen, ja daß wir uns zu der Annahme berechtigt

glauben, auch des Briefempfängers bedenkliches Kopfschütteln über die mißbräuchliche Ausdehnung seines theilweisen Vergleichs mit Göthe's Iphigenie sei dadurch merklich verstärkt worden. Wir sehen dabei von dem ab, was an sich schon einem inneren Widerspruche verfällt, wie wenn dem Philoktetes zwar die Hauptrolle zugebilligt wird, daneben aber Neoptolemos eine ebenso wichtige Rolle spielen, und die Handlung fast mehr noch aus dem Charakter dieses sich entwickeln soll. Man erwäge aber, wie unter solchen Umständen die Einheit der Handlung erhalten bleiben kann, jene Einheit und Vollständigkeit, die schon Aristoteles der Tragödie als unerläßliche Bedingung vorschreibt, da er sie bezeichnet als *μίμησις πράξεως μιᾶς τε καὶ ταύτης ὅλης* (Poet. 8); womit zu vergleichen, was ebenderselbe über die Nothwendigkeit lehrt, daß die tragische Fabel einfach vielmehr als doppelt sei (Poet. 13). Die Anhänger der zweifachen sorgten indeß noch dafür, daß beiden im Stücke sich gegenüberstehenden Parteien ihr Recht wiederführe, der einen durch glücklichen, der anderen durch unglücklichen Ausgang ihrer Sache. Hier in unserer in Rede stehenden Tragödie schiebt der Glückwünschende den Philoktetes mit seiner Hauptrolle dermaßen in den Hintergrund, daß in dem von ihm als eigentlicher Kern oder Schwerpunkt ausgemittelten Endergebnisse der ganzen Dichtung auch mit keiner Silbe weiter dessen gedacht wird, was aus dieser Hauptperson, wofür er seiner Rolle wegen zu halten, geworden. Und doch dreht sich in handgreiflicher Wirklichkeit um ihn als ihren Mittelpunkt die ganze Handlung des Stückes, seine Abholung von Lemnos nach Troja, zu deren Behuf er dem Odysseus nur als untergeordnetes Werkzeug für die Ausführung der Pläne desselben beigegeben war. Aber, wird uns eingeworfen, in dem Neoptolemos liege der eigentliche *tragische Conflict*, der Kampf und Streit der Gegensätze, in ihm auch die Lösung; ohne jenen Conflict hätten wir keine *wahrhafte Tragödie* vor uns. Es verräth sich in diesem Einwurfe ein

gewisser Hegelscher Anstrich. Doch bleibt Hegel bei einem äußeren zum Austrage zu bringenden Conflicte, durch welchen tragische Individuen für ihre subjectiven Zwecke mit Gleichberechtigten in Zwiespalt gerathen, stehen, freilich in zu enger Beschränkung des tragischen Gesammtstoffes, wie wir oben dargelegt, wenn diesem überall erst durch solchen Conflict der Stempel gleichsam der Gültigkeit aufgeprägt sein soll. Für den Neoptolemos hingegen gestaltet sich „der Kampf und Streit der Gegensätze“ zu einem rein innerlichen. Seine redliche offene Wahrheitsliebe empört sich wider den von Odysseus ihm aufgetragenen überlistenden Betrug, womit Philoktetes hintergangen und wider Wissen und Willen zu seinen unversöhnlich gehaßten Feinden geführt werden soll, um ihnen Troja erobern zu helfen. Seine bessere Natur siegt ohne längeres Schwanken unschwer ob, und er schließt sich nunmehr dem so hülflosem Jammer preisgegebenen und bemitleideten Philoktetes so innig an, daß er im Begriffe steht, ihm die dringendste Bitte um Heimführung zu erfüllen. Und das soll denn eine Tragödie, und zwar eine wahrhafte, geben, die von aller Handlung entblößt ist, die von jeder tragischen Schuld, von Allem, was durch sie als Strafe verwirkt sein könnte, ganz unberührt bleibt? Aber was giebt's denn hier noch viel an einer Tragödie zu mäkeln? Der Glückwünschende hält ja beim Lichte besehen den Sophokleischen Philoktetes am Ende gar nicht einmal für eine solche. Der Beglückwünschte nämlich hatte in seiner Schulschrift den Sieg der Wahrheit ein untergeordnetes Motiv im Philoktetes genannt, wogegen es in der Iphigenie das hauptsächliche sei. Jenem scheint es im Gegentheil, daß die Lösung in ihrem Wesen im Philoktetes genau dieselbe sei, wie in der Iphigenie ꝛc. Nun kann aber, möchte man meinen, doch nicht leicht Jemandem in den Sinn kommen, Göthe's Iphigenie — Hegel preist sie bekanntlich als echt poetisches Musterbild eines modernen Schauspiels — für eine Tragödie ausgeben zu wollen. Und dennoch fordert der Brief-

steller auf, beide Dramen wegen derselben sittlichen Gesinnung und That in dem Neoptolemos und der Iphigenie doch nur Tragödien zu nennen, obgleich sie beide nicht im gewöhnlichen Sinne tragisch enden! So bliebe denn allein noch übrig, uns nach der Lösung umzusehen, wie diese doch gleich dem Conflict für die von dem Dichter selbst nach ihrem Helden, wofür wir Anderen schon eben darum den Philoktetes halten, benannte Tragödie im Neoptolemos möchte liegen sollen. Für letzteren persönlich tritt sie da ein, wo er sich von dem Dienste der Lüge frei gemacht und in aller Wahrhaftigkeit dem Philoktetes das Heimgeleit zugesagt hat. Damit geht denn aber der ganze Handel noch keineswegs zu Ende. Erst nachdem auch ein letzter Versuch des Neoptolemos, den Philoktetes zur Mitfahrt nach Troja zu bewegen, fehlgeschlagen, fordert jener diesen auf, ihn an den Strand zu begleiten, um sich dort heimwärts mit ihm einzuschiffen. Da vertritt beiden die Gotterscheinung des Herakles den Weg. Eine solche Theophanie möchte an sich schon augenfällig machen, daß die Verwickelungen des Bühnenvorgangs noch keineswegs sattsam entwirrt, der durch die Handlung geschürzte Knoten noch nicht befriedigend gelöst sei. Denn wie hätte doch der Dichter wagen sollen, den Gott umsonst von seinem olympischen Sitze herab zu bemühen? Hören wir nun aber gar den Herakles selbst, wie er sich sogleich in den ersten Worten über den Zweck seiner Sendung ausspricht, so steigert sich ein anfängliches Staunen für uns zur völligen Unbegreiflichkeit, daß man dazu hat kommen können, sie ganz zu überhören. Er erklärt nämlich von vorne herein, des Philoktetes wegen habe er die himmlischen Sitze verlassen, um ihm Zeus Rathschlüsse zu offenbaren und ihn von dem Wege, auf dem er begriffen, zurückzuhalten. Da sehen wir, wen der Dichter den nur von einem Gotte zu lösenden Knoten, und wodurch, bilden läßt, und wie er auf das verständlichste, sollte man denken, seinen briefstellenden Ausleger des durchaus fehlgehenden Irrthums überführt.

Wenn dieser dann, um die gleiche sittliche Gesinnung und That in der Iphigenie und im Neoptolemos hervorzuheben, auch in Bezug auf letzteren aufzählt, was Alles, indem er der Wahrheit die Ehre geben will, für ihn auf dem Spiele stehe, so befassen wir uns mit dem Uebrigen hier nicht näher, sondern werfen nur die Frage auf, woher man dessen doch so ganz gewiß sein könne, daß er wirklich Alles aufgegeben. Denn einer ernstlich gemeinten Rückkehr zur Heimath scheint in der That Einiges entgegenzustehen. Was er nämlich V. 240 und 458 f. äußert, ist ja nur Widerhall Odysseischer List, und was Philoktetes V. 1368, nur dessen Rath und Wunsch. Bedenklicher jedoch muß es uns vorkommen, daß er nur Vorwurf der Achäer wegen der Heimführung des Philoktetes fürchtet und etwa Verwüstung seines Gebietes durch sie V. 1404—1405, nicht persönliche Befehdung, sowie denn auch Philoktetes nicht ihm persönlich Beistand zusichert, sondern Hülfe, in sofern er mit seinem Bogen das Land vor den Feinden schützen werde. Es kommt hinzu, daß Herakles nicht auf das entfernteste zu verstehen giebt, als sei er gesandt, wie den Philoktetes, so auch den Neoptolemos an unzeitiger Heimkehr zu verhindern, und daß letzterer „seiner Natur, der Wahrheit und der Stimme des Gewissens" schon treu bleibt, indem er mit vollem Adel der Gesinnung aller Ueberlistung des ersteren entsagt und offen und ehrlich bereits damit umgeht, die ihm versprochene Heimführung in's Werk zu richten, so daß es dafür also des obigen Aufgebens nicht weiter bedürfen möchte.

Wir knüpfen an die einmal erwähnte Erscheinung des Herakles ein Wort über den Gott ex machina im Allgemeinen zu S. 14 f. Im Einklange damit, daß dieser Gott, wofern mit dichterischem Rechte beschieden, die Personification der sittlichen Weltordnung sei, müssen wir uns nur desto mißhelliger erklären über die angebliche Bedeutung seiner Erscheinung, nämlich daß durch die reine Selbstverleugnung des Menschen und seine Hingabe an das

Gute, Wahre die Gottheit selbst herabgerufen werde, um dem Guten und der Wahrheit, welcher der Mensch in seinem Innern den Sieg gegeben hatte, den Sieg nun auch zu verleihen außer ihm und in der Welt. Gerade umgekehrt, behaupten wir, rufe die antike Tragödie den Gott herab nicht etwa da, wo es an jener Selbstverleugnung und Hingabe bloß mangelt, sondern wo man positiv mit Hartnäckigkeit dem Gesetze der Weltordnung den Gehorsam verweigert, ja frevelhaft gegen dasselbe sich empört. Da ist denn der Gott noch kein innerlich einwohnender, kein Gott lebendigen Bewußtseins, sondern lediglich von außen an den Menschen gleichsam heranzubringen, aus dem Aeußeren der Maschine erkennbar und wirksam. Nimmt es sich nun schon etwas seltsam aus, daß durch genannte Tugenden des Menschen die Gottheit selbst von ihrem Sitze herabgerufen werde, so ist das, meinen wir, noch in erhöhtem Grade der Fall, wenn wir über den Grund belehrt werden, warum sie gerufen wird, nämlich um nun auch, d. h. nachdem der Mensch dem Guten und Wahren innerlich aus eigener Kraft den Sieg verschafft, diesem Siege nach außen hin in der Welt Bahn zu machen, also um das Heft des bis dahin, daß der Mensch mit dem Erringen des inneren Sieges zu Stande gekommen, beanstandeten Weltregiments in die Hand zu nehmen! Es kann nach allem diesem wol nicht mehr besonders Wunder nehmen, wenn der Briefsteller meint, nun wohl in erhöhtem Sinne sagen zu dürfen, daß der hier geschürzte Knoten ein dignus deo vindice nodus sei — nämlich weil es ein sittlich geschürzter war, der darum nur göttlich gelöset werden konnte! Wie er doch nur zwischen dem Sittlichen und Göttlichen mag unterschieden wissen wollen, zumal er selbst nicht lange vorher, wie nachher, von einer sittlichen Weltordnung, noch etwas weiter sogar von einer sittlichen göttlichen Nothwendigkeit gesprochen, und als ob nicht jeder Knoten, der ihm nur durch Conflict geschlungen wird, eben darum für ihn auch nur der Kategorie des

Sittlichen anheimfallen müßte. Aber man ahndet schon so etwas von einem verzweifelten Versuche, für seinen eigentlichen Helden der Tragödie, wie unglaublich es scheinen mag, den Maschinengott zu gewinnen. Und siehe, daß es gerade, wird uns gesagt, Herakles ist, der hier die Weltordnung vertritt, hat seinen nächsten Anlaß in dem persönlichen Verhältnisse des Heros zum Philoktetes 2c. Aber eine tiefere Begründung der Wahl des Herakles habe der Dichter darin gesucht, daß gerade dieser durch Leid und Kampf 2c. zum Olymp emporgestiegen. Ihm vor Allem sei es zugekommen, die sittliche Thatkraft zu belohnen. Berufe er sich doch selbst darauf gleich im Anfang seiner Rede 2c. Herabgerufen habe ihn zwar auch die Liebe zum Philoktetes; aber er sei gekommen, um dem Neoptolemos den Lohn seiner εὐσέβεια zu geben. Denn in den herrlichen Schlußworten seiner Rede sei unter die Frömmigkeit, die heilige Scheu vor dem Göttlichen, gewiß recht eigentlich auch die heilige Scheu des Neoptolemos vor der Wahrheit einbegriffen, und der Preis dieser εὐσέβεια und ihre Verherrlichung durch die Dazwischenkunft der Götter sei recht der Kern dieser Tragödie.

Da haben wir denn im Hauptsächlichen das Endergebniß des letzten Versuches. Obgleich gefaßt auf ein nicht eben geringes Maß des Verwundersamen müssen wir dennoch uns überrascht bekennen. Wir würden uns aber selbst der Zeitverschwendung anklagen müssen, wenn wir uns entschlössen, bei allem Einzelnen desselben noch etwas länger zu verweilen. Darum weisen wir nur auf Einiges in billiger Kürze hin, und zwar zunächst darauf, daß schließlich überhaupt kein Knoten mehr, auch nicht in erhöhtem Sinne und eines lösenden Gottes würdig, Stich halten will, sondern was bis dahin noch Knotenlösung hieß, in — eine Belohnung sich muß verkehren lassen, damit unter dem Vorwande einer solchen in dem sonst so widerstrebenden Ausgang des Stückes doch noch irgend ein näherer Bezug auf den Neoptolemos einge-

schoben werden könnte. Dadurch wird denn aber das eigentlichste Wesen des antiken Maschinengottes so gründlich aufgehoben, daß über die Bedeutung eines solchen auch in unserer Tragödie gegen den Aufheber kein Wort mehr zu verlieren. Gefälscht wird ferner die Stelle V. 1413, wo Herakles einfach zu erkennen giebt, allein des Philoktetes wegen sei er gekommen, und zwar zu den schon bezeichneten, lediglich diesen angehenden Zwecken. Was macht Abeken daraus? Herabgerufen, sagt er, habe ihn auch die Liebe zum Philoktetes, schiebt somit ein *auch* ganz unbefangen unter und bedenkt nicht, daß die bloße Liebe, womit er ohnehin den Sinn des τὴν σὴν χάριν verfehlt, keine Befugniß habe, den Gott in den Gang einer tragischen Handlung sich einmischen zu lassen. All dergleichen ist von der Beschaffenheit, daß es nur in dem Argwohne bestärken kann, man dürfe ihm leider zutrauen, auch die von ihm angeführten Worte καὶ σοί, σάφ' ἴσθι, — wie zweifellos sie sich als an den Philoktetes gerichtet ergeben mögen, für den Neoptolemos in Anspruch genommen zu haben. Endlich aber wird ihm wol gar noch der ganze Lohn, den Herakles dem Neoptolemos zu geben gekommen sei, zu Wasser. Er findet denselben in dem Preise der εὐσέβεια V. 1443, und auch wir halten diese für kritisch hinlänglich gesichert an jener Stelle. Nun meint er sei unter die *Frömmigkeit*, die heilige Scheu vor dem Göttlichen, — so nimmt er das Wort hier — gewiß recht eigentlich auch die *heilige Scheu* des Neoptolemos vor der *Wahrheit* einbegriffen; und der Preis dieser εὐσέβεια und ihre Verherrlichung durch die Dazwischenkunft der Götter sei recht der Kern dieser Tragödie. Heilige Scheu vor der Wahrheit aber kann das fragliche Wort an sich, noch dazu recht eigentlich, niemals bedeuten, es müßte denn sein, daß diese Scheu irgendwo als in dem allgemeineren Wesen der Gottesfurcht liegend, oder als deren Wirkung mit dem umfassenderen Ausdrucke benannt worden wäre. Hier wiederholt das Wort ganz offenbar, wiewohl Abeken es unbe-

rücksichtigt läßt, das im zweiten Verse voraufgehende εὐσεβεῖν τὰ πρὸς θεούς, und dieses wiederum erhält seine nähere Erklärung aus der besonderen Beziehung, in welcher es zu dem dort ausgesprochenen Gedanken steht. Herakles nämlich fordert beide, den Philoktetes und Neoptolemos, die nur gemeinsam Troja erobern könnten, auf, bei Zerstörung der Stadt zu Herzen zu nehmen, was sie den Göttern schuldeten, sich vor unmenschlichem, die Gottesfurcht verletzendem Greuel zu hüten. Schon dem Scholiasten dürfte nicht entgangen sein, wie der Dichter darauf habe anspielen wollen, daß nach der gangbaren Sage Neoptolemos, von Kampfeswuth überwältigt, die Mahnung in den Wind geschlagen und den greisen Priamos am Altare des Zeus Herkeios ermordet, wofür er später mit eigenem gewaltsamen Tode zu Delphi habe büßen müssen. So schlägt denn, was als verdienter Lohn seiner Wahrheitsliebe ihm zugedacht war, das Preisen der Gottesfurcht, ungefähr in dessen Gegentheil um, in eine Warnung vor Frevel, den göttliche Strafe treffen würde, wie er sie sagenmäßig wirklich zu erleiden gehabt.

Aus dem indessen, was dann zu allerletzt noch über unsere Tragödie mitgetheilt wird S. 17 ff., ersehen wir zu unserer abermaligen, nicht eben geringsten Ueberraschung, daß es mit dem Erscheinen des Herakles, um dem Neoptolemos seinen Lohn zu bringen, nicht so ernstlich gemeint gewesen. In einer Vergleichung nämlich des Thoas der Götheschen Iphigenie mit der Person des Philoktetes lesen wir, ebenso gewiß, wie die Macht im Busen, die den Thoas zum Nachgeben bewege, eine göttliche sei, sei die göttliche Stimme des Herakles nur die Vertreterin der Stimme des Gewissens, die in der Brust des Philoktetes erwache und seinen starren Sinn bändige; — der Gott sei nichts anderes, als der Ausdruck der Stimme des eigenen Gewissens des Philoktetes, welche durch die edle Großmuth des Neoptolemos geweckt werde; — das Gewissen stelle dem Philoktetes der Dichter objectiv in der

Gestalt des Gottes gegenüber, weil es eben nicht nur ein subjectiver, willkürlicher Entschluß, sondern weil es eine innere, sittliche Nothwendigkeit, eine objective göttliche Macht über den Menschen ist (beides so verbunden klingt wenigstens etwas auffallend); — wenn wir so die Erscheinung des Herakles verständen, so dürften wir wol gerade diese Tragödie trotz ihrer auf den ersten Blick scheinbar äußerlichen Lösung eine der innerlichsten des ganzen Alterthums nennen; der ganze Conflict, die ganze Peripetie und Katastrophe (!!) sowohl im Philoktetes, wie im Neoptolemos entständen und lösten sich rein auf dem innerlichen, ethischen Gebiete. — In der Ueberzeugung nun, daß es mit derlei Innerlichkeiten zu guter Letzt noch fast darauf hinaus kommt, nicht sowohl Schwierigkeiten der bestehenden Dichtung zu lösen, als vielmehr, was sich freilich in sich vernichtet, den äußeren Bestand des Dichtwerkes selbst gar aufzulösen, enthalten wir uns natürlich jedes überflüssigen Wortes darüber.

Ebenso können wir nach den dargelegten Proben von Auffassungen antiker Tragödie nichts weniger als noch gesonnen sein, auf beigefügte Aeußerungen des Briefstellers über den Aristotelischen Begriff tragischer Dichtung (S. 19 ff.) des Breiteren einzugehen. Wir lassen es daher bei einer Relation der Hauptpunkte sein Bewenden haben. Auch schon aus dieser wird zur Genüge erhellen, wie vollkommen mit den Ansichten von alterthümlicher Theorie die vorgängige Art von praktischer Anwendung auf einen einzelnen Fall, was freilich der Natur der Sache nach nicht wohl anders sein kann, den entsprechend gleichen Charakter bewahre. Zunächst geschieht zwar der „von Aristoteles als Mittel der Tragödie bezeichneten Affecte: Furcht und Mitleid“ Erwähnung, allein in einem so erweiterten Bereiche, daß damit über den Aristoteles stark hinausgeschweift wird. Sodann wird Bernays in Manchem Recht gegeben, namentlich gegen Spengel und Stahr, das Mitleid aber als Hingabe an den Schmerz überhaupt ge-

faßt und die Läuterung der Furcht und des Mitleids als Austreibung der Furcht und des Schmerzes — Alles unaristotelisch und zum Theil den einfach klaren Worten des Aristoteles schnurstracks zuwiderlaufend. Dafür glauben wir uns auf unsere eigenen obigen Ermittelungen beziehen zu dürfen. Wir bedauern aufrichtig, daß der so wohl verdiente Oheim, wie erfreulich ihm das Gratulationsschreiben des Neffen als Beweis der Pietät für ihn gewesen sein muß, an dem Sachinhalte desselben, insoweit wir berechtigt sind, von den wenigen darin zum Besten gegebenen Bruchstücken auf sein Gesammturtheil über hier in Rede Stehendes zu schließen, kein sonderliches Wohlgefallen wird gehabt haben können.

So nähern wir uns denn endlich dem vollen Abschlusse unserer Betrachtungen über Sophokleisches und zwar dergestalt, daß wir dahin zurückkehren, von wo wir ausgegangen, zum Philoktetes nämlich, über den wir noch eins und das andere auf dem Herzen haben. Damit wenden wir uns vor allem wieder Lessing zu. Schon als er an seinem Laokoon schrieb, hatte dieser mit gewohntem Scharfblicke in der Wunde des Philoktetes, in welcher „ein mehr als natürliches Gift unaufhörlich tobte", ein göttliches Strafgericht erkannt, mit der Strafe aber selbstverständlich zugleich eine sie verdienende Schuld ihm beigemessen und damit gleichsam das untrügliche Gepräge eines tragischen Helden, ohne etwaniger Ansprüche eines modernen Schauspiels auf seine Persönlichkeit für sich auch nur von weitem zu gedenken, ihm aufgedrückt. In die Sicherheit hierüber aber kann es kein Schwanken bringen, wenn er zwei Jahre später (Hamb. Dram. 74 S. 175) Mendelssohn in den Briefen über die Empfindungen den Philoktetes ungerügt einen Tugendhaften nennen läßt. Es kommt ihm dort allein darauf an, sich mit Mendelssohn's psychologischer Darstellung des Mitleids als gemischter Empfindung einstimmig zu erklären, mit der Maßgabe jedoch, dieselbe nicht so unmittelbar auch für den Aristo-

teles geltend machen zu wollen. Fragen wir nun, worein der Dichter die Schuld setze, welche dem Philoktetes zunächst die Strafe der Verwundung zugezogen, so kommen wir nicht über das hinaus, was an den oben angeführten beiden Stellen (V. 192. 1326 ff.) dem Neoptolemos in den Mund gelegt wird. Dieser nennt sie ein göttliches Geschick, das also den Verwundeten nicht zufällig betroffen, nicht als er, sondern weil er unbehutsam dem der Nymphe Chryse geweihten, unbedeckten Altare sich genähert, den eine verborgene Schlange bewachte. Und dabei ist er seiner Sache so gewiß, daß er sie mit dem heiligsten Eide bei dem Zeus beschwört und dem Leidenden voll Wohlwollens räth, sie sich in den Sinn zu schreiben. Für den Charakter des Philoktetes ergiebt sich daraus als bedeutsamer Zug ein Mangel an heiliger Scheu, der in Götterstrafe verfallen kann. Mit diesem Negativen aber ist zugleich die Kehrseite des Positiven gegeben, ein freches sich Auflehnen gegen göttliche Anordnung, ein göttlicher Fügung Zuwiderhandeln, wodurch allererst das resolute Ganze eines tragischen Helden in abgerundeter Gestalt hervortritt. Wir halten uns nämlich überzeugt, daß es einem Sophokles widerstrebe, den Philoktetes mit seinen entsetzlichen, unaufhörlichen Leiden höheren Rücksichten oder Schicksalsbestimmungen, bei deren schlichter Angabe Neoptolemos sich noch zu beruhigen scheint (V. 195 ff.), zum schuldlosen Opfer zu machen, wie er denn ja auch unversöhnlichen, mit griechischer Volksmoral sich gut genug vertragenden Feindeshaß vor Götterfügungen sich beugen läßt. Darum gewährt er dem Neoptolemos Grund, indem dieser den Philoktetes nur den Eingebungen des eigenen Sinnes folgen sieht, ihn anzumahnen, er möge doch lernen *μὴ θρασύνεσθαι κακοῖς* (V. 1387), und ebendarum wird er uns als taub geschildert gegen zwiefach ihm bekannt gewordene, ihn auch persönlich betreffende Schicksalsbeschlüsse. Gehen freilich die Mittheilungen des verkappten, ihm fremder bleibenden Handelsmannes (V. 591 ff.) bis auf den neu ange-

fachten Haß gegen seinen Todfeind, den Odysseus, wirkungslos an ihm vorüber, so scheint das mehr in der Ordnung, als wenn er auch der Bestätigung durch den Neoptolemos, der es wohl mit ihm meint, und dem er volles Vertrauen geschenkt hat, sein Ohr verschließt. Vergebens preist dieser den Helenos als den kundigsten Seher, der für die Wahrheit seiner Weissagungen sein Leben verpfändet, vergebens alle die großen Vortheile, die daraus erwachsen würden, wenn er mit ihm nach Troja zöge. Zwar gewinnnt es das Ansehen (V. 1358 ff.), als könne er die früher erlittene Unbill vergessen, wenn er nur nicht vorauszusehen meine, was er auch ferner noch von seinen Feinden werde zu dulden haben. Bald aber, da Neoptolemos nicht abläßt, in ihn zu dringen, steht er nicht an, es sogar als religiöse Pflicht zu bezeichnen, daß man sich nicht mit Feinden vereinige, um ihnen irgend einen Nutzen zu stiften, indem er den zum Gegentheile so angelegentlich auffordernden Freund fragt, ob er sich doch nicht vor den Göttern schäme, wenn er zu dergleichen rathe (V. 1382). Denn zu solcher Abgeschlossenheit hatte der Dichter den Charakter des Philoktetes herausgebildet, daß er nicht allein auf den eigenen Gewinn verzichtete, der ihm zu Theil werden sollte, falls er es über sich vermöchte zum Griechenheere vor Troja zu gehen, Heilung nämlich von der ihn fort und fort unsäglich schmerzhaft plagenden Fußwunde und, was ihm als Griechen noch höheren Werth haben mußte, der Ruhm, zu gänzlicher Besiegung Troja's vorzugsweise beigetragen zu haben, sondern daß er auch den Neoptolemos, den ja das Griechenheer gleichfalls durch Entziehung der väterlichen Waffen unverzeihlich gekränkt habe, von der Gemeinsache desselben abtrünnig zu machen und zur Heimkehr mit ihm zu bereden versuchte, wodurch denn das ganze große Unternehmen, die Bekämpfung Asiens durch Europa, Gefahr laufen konnte vereitelt zu werden. In dem Maße war er entbrannt von dem glühendsten Hasse gegen diejenigen, die er der Haupturheberschaft, daß man ihn in dem

hülflosesten Jammer auf Lemnos zurückgelassen, anklagte, die Atriden und den Odysseus, ohne alle übrigen Griechen auszuschließen, die es zugegeben und nun zugleich mit verwünscht werden (V. 1201. 1216). Gehörte aber eine unverrückbare Entschlossenheit an sich schon zu seinen heroischen Charakterzügen, und war sein Sinn durch die Dauer seines Elendes, statt mürbe oder gebrochen zu werden, nur desto mehr erhartet, so darf es um so weniger Wunder nehmen, daß dieser sich zum schroffsten Starrsinne steifte, wenn der Haß gegen persönliche Feinde, dem er fröhnte, ihm eine höhere, unverbrüchlich zu beobachtende Weihe zu haben schien. Den sprechendsten Ausdruck entschiedener Unnachgiebigkeit finden wir in der schon angezogenen Stelle V. 1197 ff. Der von ihm zurückgerufene Chor hatte seine Ermahnung wiederholt, doch ihm zu folgen. Nimmermehr, erwidert er, und wenn der Blitzschleuderer käme, ihn mit seinen Flammen zu verbrennen. Die Worte sind der Scene entlehnt, wo er noch eine neue Charakterseite, die der größten Heftigkeit, hervorkehrt (V. 1081 ff.) Neoptolemos ist mit dem ihm anvertrauten Bogen davongegangen. Philoktetes wehklagt herzzerreißend über das nunmehr ganz Verzweifelte seiner Lage und bittet den Chor um irgend eine Waffe, sich Haupt und alle Glieder abzuschneiden, nachdem er vorher schon von Odysseus gewaltsam verhindert war, durch einen Sturz von der Höhe des Felsens, in welchem seine Höhle belegen, den Kopf sich zu zerschellen (V. 1000 ff.). Es verräth sich insonderheit durch letztere Eigenschaft eine allgemeinere sittliche Maßlosigkeit, vermöge deren er auf der Fahrt nach Troja, indem er durch zu häufigen und zu lauten Schmerzensschrei feierliche Opferhandlungen wirklich störte, seine Aussetzung veranlaßt haben konnte, ohne daß damit die Art ihrer Ausführung irgend entschuldbar würde.

Sollte sich nun aus dem hier über die Persönlichkeit unseres Helden Gesagten allmählich einiges Licht verbreiten über die Motive, die den Dichter dazu vermocht, den geschlungenen Knoten seiner

Schlusse durch einen erscheinenden Gott zu lösen, so würden wir [illegible] noch, mit einem kleinen Vorbehalte, wenn wir dem Dichter weiter nachgehen und nähern Aufschluß über das Fragliche finden wollten, darauf aufmerksam zu machen haben, daß wir mit nichten dabei lediglich die [illegible] der Charakterrichtungen des Philoktetes in's Auge zu fassen hätten, sondern auch zu erwägen, daß wir ihn durch das hinterlistige, ganz unverantwortlich [illegible] Zurücklassen auf dem für ihn so öden [illegible] in [illegible] Grade erbittert hatte, wie das Hervortreten [illegible] zu leidenschaftlich aufgeregt, der Verkehr mit dem [illegible] auf ihn eingewirkt habe, kurz den ganzen [illegible] [illegible] des Dichtgewebes in Betracht zu ziehen. Nehmen [illegible] dazu, worauf wir es mit dem Vorbehalte schon abgesehen hatten, wie schicklich gerade Herakles, dessen Freund und [illegible]ger Philoktetes gewesen, dem er die letzten Liebesdienste auf dem Oeta erwiesen, und der ihm zum Lohne seinen Wunderbogen hinterlassen, zum Göttersendlinge sich darbot, und in wie gewinnender, wahrhaft liebenswürdiger Weise der Dichter ihn zu benutzen weiß. Des Freundes wegen, so läßt er ihn sprechen, habe er die himmlischen Sitze verlassen, um ihm die Rathschlüsse des Zeus zu verkünden und von dem Wege, zu welchem er aufbreche, zurückzuhalten, — also Beschlüsse des obersten Gottes, der nicht zugeben konnte, daß er nach eigenem Gelüst und aus mißverstandenem Pflichtgefühl höheren Bestimmungen sich entzöge. Er selbst, Herakles, habe, nachdem er durch viele Drangsale gegangen, göttliche Herrlichkeit erlangt, wie der Augenschein zeige, und so sei das auch eine Fügung für ihn, nach den gegenwärtigen Drangsalen sein Leben durch Siegesruhm verherrlicht zu sehen. Man beachte, wie einnehmend für den Philoktetes der Vergleich mit dem geliebten, zu den Göttersitzen erhobenen Freunde sein mußte. Konnte er diese nicht gleichfalls erreichen, so sollte ihm, nachdem [illegible] Fußwunde geheilt, dafür verliehen werden, was dem Griechen

das irdisch Herrlichste und Wünschenswertheste, Siegesruhm und Siegespreis durch Erlegung des Paris und Zerstörung Troja's. Wenn nun aber Zeus einen solchen Lohn ihm zuerkannte, so mußte Philoktetes ihn verdient haben sowohl durch das ihm ursprünglich von den Atriden und dem Odysseus zugefügte Unrecht, als auch durch die, meinen wir, von anderen Verhängnissen bedingt zu denkende, sonst wol unverhältnißmäßige Länge seiner Leiden. Seiner gebüßten Schuld gedenkt Herakles, man möchte glauben aus Schonung, gar nicht, und indem er die Gottesfurcht nicht allein bei der Zerstörung der Feindesstadt zu bethätigen anmahnt, sondern überhaupt auch preist, als die der Vater Zeus über Alles hochhalte, thut er das schließlich so wirksam, daß Philoktetes sich augenblicklich ohne Laut der Widerrede ihr fügt.

Wenn wir es nun gleich nicht eben für wahrscheinlich halten, daß Jemand auf den Einfall gerathen könnte zu meinen, der Dichter habe am Ende nur darum den Herakles von seinem Göttersitze herab beschieden, um seine gefeierte Gottesfurcht gleichsam an den Mann zu bringen, und zwar um so eindringlicher, je zuverlässiger die Bezeugung aus der unmittelbaren Nähe des höchsten Gottes selbst erginge; so möchte man doch an dem Maschinengott überhaupt vielleicht Anstoß nehmen, wie das ja schon im Alterthume selbst einem Platon und Aristoteles begegnet sei. Was den ersteren anbelangt, so läßt er im Kratylos (425 D) den Sokrates sagen, für die Richtigkeit der ursprünglichen Wörter müsse man sich, ob es gleich lächerlich herauskomme, darauf beziehen, daß die Dinge durch Buchstaben und Silben nachgeahmt kenntlich würden, es sei denn, daß, wie die Tragödienschreiber, wenn sie um irgend etwas verlegen wären, zu den Maschinen ihre Zuflucht nähmen, auf die sie Götter hüben, so auch wir uns hülfen, indem wir sagten, die Götter hätten die ursprünglichen Wörter gegeben und darum (διό für διά?) wären diese richtig. Hier würden wir entgegnen, daß Sokrates offenbar nur

[illegible] tragische Dichter im Sinne habe, was sich nicht [illegible] ihre Rathlosigkeit im Laufe der Production, als [illegible] angewandte Mittel, sich aus der Verlegenheit zu ziehen, [illegible] Dem Meister seiner Kunst gestalte sich die dichterische Schöpfung von vorne herein zu dem innerlich belebten Bilde eines wohlgegliederten Ganzen, dessen einzelne Theile für den Zusammenhang keine unfügsame Schwierigkeit böten und wol gar zum Entwirren leicht sich lösender Verwickelungen, worauf in den Worten des Sokrates das τί (ἀπορεῖν) fast zu deuten scheint, den Himmel in Bewegung zu setzen veranlassen könnten. Damit wäre denn die Erfindung der Maschine nicht schlechthin verworfen, sondern nur der Mißbrauch derselben getadelt, und pflichten wir dem Urtheile Stahr's (Aristot. Poet. S. 131) nicht bei, daß Platon hier die Lösung durch einen deus ex machina bei den Tragödiendichtern (überhaupt) einen elenden Nothbehelf nenne.

Unbedingter scheint Aristoteles (Poet. 18) über die Maschine den Stab zu brechen, in sofern sie in den Kreis der tragischen Fabel eintritt. Fabel nämlich ist die Nachahmung der auf der Bühne dargestellten Handlung, ist die Composition der Ereignisse (σύνϑεσις oder σύστασις τῶν πραγμάτων), aus denen jene Handlung (πρᾶξις) besteht, und diese gestaltet sich wiederum zu einem organischen Ganzen (gleichsam zu Einem ganzen belebten Wesen, ὥσπερ ζῶον ἓν ὅλον), das in nothwendiger Beziehung zu einander stehenden Anfang, Mitte und Ende hat, folglich in sich nichts Zufälliges zuläßt. Darum müssen denn auch die Lösungen der tragischen Fabel aus der Fabel selbst hervorgehen und nicht, wie in der Medea, von der Maschine herbeigeführt werden. Die Lösung (λύσις) unterscheidet bekanntlich Aristoteles noch von dem Ende (τέλος, τελευτή), indem er für jede Tragödie eine Verwickelung (δέσις, πλοκή) zu Stande kommen läßt, die ihrem größeren Bestandtheile nach außerhalb des Stückes fällt, vom Anfange bis zu dem Punkte sich hinziehend, von wo aus ein

Uebergang zum Unglücke oder Glücke sich bildet, und eine Entwickelung der Lösung, die vom Beginne des Ueberganges bis zum Ende reichend dieses Ende noch mit in sich schließt. Das zeigt sich klar an der Euripideischen Medea, wo zum Schlusse des Ganzen für die letzte Scene die Maschine erscheint in dem von Helios der Enkelin gesendeten Wagen, damit sie darin geschirmt vor feindlicher Hand mit den ermordeten Kindern zum Lande des Erechtheus, wo ihr Aegeus sichere Aufnahme geschworen, entfliehen und die Leichen im Haine der Here bestatten könnte. Sehen wir uns nun aber die Maschine selbst ein wenig genauer an, so werden wir keinen Gott gewahr, den sie etwa zugleich noch einführte. Aber was hätte ein solcher doch auch nur hier zu schaffen gehabt? Einen Knoten gab es nicht zu lösen, weil ja eben keiner geknüpft war. Medea hatte den Jason ungehindert seine Treulosigkeit büßen lassen auch durch den Mord der Kinder, die sie ihm geboren und nun zur Bestattung, selbst zur Berührung ungehindert entzog. Gerade das jedoch, sagt uns hier zur Aufklärung F. Ritter (Ausg. d. Poet. 1839 S. 190 — 191), daß ihr Euripides, nachdem sie in wilder Leidenschaftlichkeit nicht allein dies vermocht, sondern, fügen wir hinzu, auch die neue Braut des Jason, Glauke, sammt deren Vater mit ihren Zaubermitteln rächend hingeopfert, den Drachenwagen gewährt, um ungestraft entfliehen zu können, obgleich wir erwarteten, für so große Grausamkeit würde gebührende Strafe sie treffen, gerade das habe Aristoteles an dem Dichter tadeln wollen. Wir hegen Bedenken. Aristoteles verlangt, wie wir wissen (vorausgesetzt, daß mit dem Texte bei ihm alles seine Richtigkeit hat), die Lösung einer Fabel oder eines Bühnenvorgangs solle aus diesem selbst, nicht von einer Maschine herkommen, und gestattet die Anwendung einer solchen nur für Dinge außerhalb der dramatischen Handlung (ἐπὶ τὰ ἔξω τοῦ δράματος), die entweder derselben vorausgegangen, oder nachgefolgt, einem Menschen aber unmöglich bekannt geworden

und darum einer Vorankündigung und Nachmeldung bedürften. Denn Alles zu sehen, schrieben wir den Göttern zu. Man erkennt, dächten wir, sogleich, daß er lediglich eine Maschine im Sinne hatte, die zwar einen Gott zur Erscheinung bringe, jedoch nicht, um die zu einem Knotenpunkt sich schlingenden Fäden der Handlung zu entwirren oder zu zerhauen, sondern um einen heut zu Tage wol sogenannten Prolog oder Epilog zu sprechen, während Aristoteles den Prologos von dem ganzen Theile der Tragödie vor dem Auftreten des Chores braucht (Poet. 12) und den Ausdruck Epilog, wie ohne Umstände ihn namentlich Welcker auch für die antike Tragödie versucht in Gang zu setzen, noch gar nicht kennt. Anstoß demnach konnte Aristoteles in der Medea nur daran nehmen, daß die Maschine zur Anwendung kommt, wo er ihren Gebrauch nicht gutheißt. Und allerdings hätte der Dichter sie für entbehrlich halten können, wenn er es der eigenen Zauberkraft seiner Heldin hätte anheim geben wollen, sie unscheinbar über die Gefahr drohende Nähe des ungetreuen Gemahls hinwegzuheben, und nicht vorgezogen, wie er dazu ja vornehmlich in der späteren Periode seines dichterischen Schaffens neigte, zugleich der Schaulust des Publikum Rechnung zu tragen. Dagegen aber erklären wir uns mit Entschiedenheit, als habe Aristoteles gemißbilligt, daß Euripides seine Heldin, nachdem sie an Allen in Korinth, von denen sie sich in leidenschaftlicher Eifersucht auf das herbeste gekränkt fühlte, Rache genommen, nicht den Händen der Gerechtigkeit überlieferte. Der Poetiker wußte ohne Zweifel jene Nationalgesinnung anders zu würdigen, mit welcher Medea Zeus und der Dike des Zeus freudig dankend ausspricht, daß sie über ihre Feinde triumphiren werde, daß der Gemahl mit göttlicher Hülfe ihr büßen werde, daß sie die Kinder tödten müsse, um sie nicht dem Hohngelächter der Feinde preiszugeben, dann aber fliehen wolle aus der Nähe der Greuelthat, daß Niemand sie feige und schwach und unregsam wähnen solle, sondern von ent-

gegengesetzter Art, den Feinden schadend, den Freunden wohlgesinnt. Denn das Leben Solcher sei das ruhmvollste (V. 759 ff. Matth. V. 747 ff. Elmsl.). Und dazu mußte ihr der großväterliche Ahn, der Sonnengott selbst, durch den von ihm gesendeten Wagen Vorschub leisten.

Aus vorstehenden Bemerkungen ergiebt sich, daß wir auch über die Art, wie A. Stahr, dessen Verdienste um das nähere Verständniß der Aristotelischen Poetik uns in mannigfacher Beziehung unbestreitbar dünken, die Rüge des Aristoteles auslegt, uns nicht beifällig äußern können. Er meint, die Lösung der Verwickelung werde als eine schlechte verworfen, weil sie eine rein äußerliche und willkürliche sei. Wir halten sie freilich zwar für bewerkstelligt durch das äußere Mittel der Maschine, aber — und darin würden wir meinen den Aristoteles selbst für uns zu haben — für motivirt durch den Gang der dargestellten Handlung oder den Mythos der Tragödie und deshalb für innerlich nothwendig, wenn das Stück nicht mit dem Untergange der Medea oder mit einer εἰς δυστυχίαν übergehenden Lösung enden sollte. Gelegentlich weisen wir hier (wobei wir übrigens das an mancherlei Dunkelheit leidende zweite Aristotelische Beispiel einer übel angebrachten Maschine aus der Ilias ganz auf sich beruhen lassen) noch auf eine wol nur zufällige Verwechselung hin, mit der Stahr Ungenannten die Meinung zuschreibt, der Sophokleische Philoktetes solle auch den Titel „Iliums Zerstörung" gehabt haben. Schon Ritter erwähnte (a. a. O.), daß Welcker im Rhein. Mus. Bd. 5 vermuthet habe, die zuerst von Gräfenhan angenommene Tragödie dieses Namens sei des Aeschylos Philoktetes gewesen, und diese Vermuthung sucht Welcker gegen G. Hermann noch weiter zu begründen im Supplem. Bd. 2 S. 39 ff.

So gewiß wir nun von der einen Seite glauben möchten nicht mißdeutet zu haben, was unser Poetiker sagt über den Gebrauch der Maschine in der Tragödie, so ungewiß bleiben wir

von der anderen hinsichtlich dessen, was er, nach Lage seines Textes, nicht sagt über eine Ueblichkeit jenes Gebrauches, die am meisten, scheint es, zu einer Vorschrift auffordern mußte, zumal da dieser Gebrauch schon bei dem letzten Dichter der tragischen Trias in einen gewissen Mißbrauch ausgeartet war. Wir haben die Maschine im Auge, die den Gott erscheinen und durch ihn den Ausgang der Handlung bestimmen läßt, sehen dabei aber von dem mindestens Ungewöhnlicheren ab, daß er sich wol auch schon in den Lauf derselben einmischen soll, wie denn Welcker (S. 760) meint, im Philoktetes des Aeschylos eine zwiefache Erscheinung des Herakles annehmen zu müssen. Aber des Maschinengottes in der ihm nicht eben selten zugewiesenen Rolle mit keiner Silbe bei Aristoteles gedacht zu sehen, will uns so wenig in den Sinn, daß wir uns versucht fühlen könnten, ihn, statt Verlorengegangenes in vagen Bezug zu nehmen, aus wirklich Vorhandenem herauszudolmetschen. Wenn nämlich Aristoteles zur Pflicht macht, die Lösung der tragischen Fabel aus der Fabel selbst herzuleiten, so dürfte man noch dem Gedanken Raum geben, es wäre damit die Lösung durch einen Maschinengott keinesweges unbedingt ausgeschlossen, in sofern nur die Verwickelung der Verhältnisse zwischen den Handelnden bis zu einer gewissen Unauflöslichkeit sich verflochten hätte, und diese Unauflöslichkeit als nothwendige Folge des Thatsächlichen der tragischen Fabel wie der Charaktere daran betheiligter Personen sich ergäbe, dergestalt, daß füglich zu sagen wäre, die dann erfolgende Lösung durch einen Maschinengott als Schicksalsboten sei aus dem inneren Kreise der Fabel selbst hervorgegangen. Wollte man dessenungeachtet uns strenger binden an die überliefert vorliegenden Worte des Aristoteles und diesen zufolge die Erscheinung eines Gottes auf das außerhalb des Drama Liegende beschränken, so würden wir den gestrengen Auslegern, wie dem Poetiker selbst, falls er in der That gemeine Sache mit ihnen machte, was uns nicht sonderlich glaubhaft, eine

Autorität entgegenhalten, die wir für unfehlbar siegreich ansehen, die der Dichter nämlich unmittelbar, deren Musterschöpfungen das normativ Gültige einer Regel ihrer Kunst allein hergeben und als zutreffend verbürgen. Je unzweifelhafter aber ein Sophokles der Zahl solcher Dichter sich anreiht, was anderswo auch Aristoteles für die Tragödie seines Volkes ausdrücklich anerkennt, als desto befremdlicher muß es sich aufdringen, daß er in der dichterischen Handhabung der hier fraglichen Maschine den Sophokles nicht allein nicht, wie anderswo, als Muster dem sie wol ohne alle Noth herbeiziehenden Euripides gegenüberstellt, sondern auch gänzlich über sie schweigt, und das an einer Stelle, wo er die Maschine überhaupt doch einmal zur Sprache bringt.

Wie dem indessen auch sein mag, eine schweigende so wenig, als eine spruchlich verurtheilende Theorie kann irgend Rechtskraft gewinnen gegen eine Dichterpraxis, wie diejenige, mit welcher ein Sophokles der Maschine im Philoktetes Bahn macht. Wir würden den Vorwurf, bei Ueberflüssigem uns aufzuhalten, auf uns laden, wollten wir die Summe der Einzelheiten wiederholend herzählen, durch deren Zusammenwirken des Dichters meisterliche Hand die Nothwendigkeit einer von oben kommenden Lösung bis zum Anschaulichen in's Licht stellt. Wir möchten nur noch auf Einiges eine erwägende Beachtung lenken. Daß Philoktetes auf Heilung seiner Wunde und Befreiung von den unerträglichsten Schmerzen des kranken Fußes Verzicht leisten wollte, Verzicht auch auf den glänzendsten Ruhm und die herrlichste Siegesbeute, was alles ihm vor Troja zu Theil werden sollte, nun das hatte er, könnte man meinen, bei sich selbst zu vertreten. Uebler stand es schon mit seinem Aufgeben der gemeinsamen Volkssache, obgleich er wohl wußte, wie förderlich er derselben mit seinem Wunderbogen zu glücklichem Ende werden konnte. Zürnte er doch einmal nicht allein den an der Spitze stehenden Führern, sondern dem ganzen Griechenheere, weil es jenen das bösliche Zurücklassen auf Lemnos

fachten Haß gegen seinen Todfeind, den Odysseus, wirkungslos an ihm vorüber, so scheint das mehr in der Ordnung, als wenn er auch der Bestätigung durch den Neoptolemos, der es wohl mit ihm meint, und dem er volles Vertrauen geschenkt hat, sein Ohr verschließt. Vergebens preist dieser den Helenos als den kundigsten Seher, der für die Wahrheit seiner Weissagungen sein Leben verpfändet, vergebens alle die großen Vortheile, die daraus erwachsen würden, wenn er mit ihm nach Troja zöge. Zwar gewinnt es das Ansehen (V. 1358 ff.), als könne er die früher erlittene Unbill vergessen, wenn er nur nicht vorauszusehen meine, was er auch ferner noch von seinen Feinden werde zu dulden haben. Bald aber, da Neoptolemos nicht abläßt, in ihn zu dringen, steht er nicht an, es sogar als religiöse Pflicht zu bezeichnen, daß man sich nicht mit Feinden vereinige, um ihnen irgend einen Nutzen zu stiften, indem er den zum Gegentheile so angelegentlich auffordernden Freund fragt, ob er sich doch nicht vor den Göttern schäme, wenn er zu dergleichen rathe (V. 1382). Denn zu solcher Abgeschlossenheit hatte der Dichter den Charakter des Philoktetes herausgebildet, daß er nicht allein auf den eigenen Gewinn verzichtete, der ihm zu Theil werden sollte, falls er es über sich vermöchte zum Griechenheere vor Troja zu gehen, Heilung nämlich von der ihn fort und fort unsäglich schmerzhaft plagenden Fußwunde und, was ihm als Griechen noch höheren Werth haben mußte, der Ruhm, zu gänzlicher Besiegung Troja's vorzugsweise beigetragen zu haben, sondern daß er auch den Neoptolemos, den ja das Griechenheer gleichfalls durch Entziehung der väterlichen Waffen unverzeihlich gekränkt habe, von der Gemeinsache desselben abtrünnig zu machen und zur Heimkehr mit ihm zu bereden versuchte, wodurch denn das ganze große Unternehmen, die Bekämpfung Asiens durch Europa, Gefahr laufen konnte vereitelt zu werden. In dem Maße war er entbrannt von dem glühendsten Hasse gegen diejenigen, die er der Haupturheberschaft, daß man ihn in dem

hülflosesten Jammer auf Lemnos zurückgelassen, anklagte, die Atriden und den Odysseus, ohne alle übrigen Griechen auszuschließen, die es zugegeben und nun zugleich mit verwünscht werden (V. 1201. 1216). Gehörte aber eine unverrückbare Entschlossenheit an sich schon zu seinen heroischen Charakterzügen, und war sein Sinn durch die Dauer seines Elendes, statt mürbe oder gebrochen zu werden, nur desto mehr erhartet, so darf es um so weniger Wunder nehmen, daß dieser sich zum schroffsten Starrsinne steifte, wenn der Haß gegen persönliche Feinde, dem er fröhnte, ihm eine höhere, unverbrüchlich zu beobachtende Weihe zu haben schien. Den sprechendsten Ausdruck entschiedener Unnachgiebigkeit finden wir in der schon angezogenen Stelle V. 1197 ff. Der von ihm zurückgerufene Chor hatte seine Ermahnung wiederholt, doch ihm zu folgen. Nimmermehr, erwidert er, und wenn der Blitzschleuderer käme, ihn mit seinen Flammen zu verbrennen. Die Worte sind der Scene entlehnt, wo er noch eine neue Charakterseite, die der größten Heftigkeit, hervorkehrt (V. 1081 ff.) Neoptolemos ist mit dem ihm anvertrauten Bogen davongegangen. Philoktetes wehklagt herzzerreißend über das nunmehr ganz Verzweifelte seiner Lage und bittet den Chor um irgend eine Waffe, sich Haupt und alle Glieder abzuschneiden, nachdem er vorher schon von Odysseus gewaltsam verhindert war, durch einen Sturz von der Höhe des Felsens, in welchem seine Höhle belegen, den Kopf sich zu zerschellen (V. 1000 ff.). Es verräth sich insonderheit durch letztere Eigenschaft eine allgemeinere sittliche Maßlosigkeit, vermöge deren er auf der Fahrt nach Troja, indem er durch zu häufigen und zu lauten Schmerzensschrei feierliche Opferhandlungen wirklich störte, seine Aussetzung veranlaßt haben konnte, ohne daß damit die Art ihrer Ausführung irgend entschuldbar würde.

Sollte sich nun aus dem hier über die Persönlichkeit unseres Helden Gesagten allmählich einiges Licht verbreiten über die Motive, die den Dichter dazu vermocht, den geschlungenen Knoten seiner

Tragödie durch einen erscheinenden Gott zu lösen, so würden wir zunächst noch, mit einem kleinen Vorbehalte, wenn wir dem Lichte weiter nachgehen und volleren Aufschluß über das Fragliche suchen wollten, darauf aufmerksam zu machen haben, daß wir mit nichten dafür lediglich die Beschaffenheit der Charakterrichtungen des Philoktetes in's Auge zu fassen hätten, sondern auch zu erwägen, daß man ihn durch das hinterlistige, ganz unverantwortlich preisgebende Zurücklassen auf dem für ihn so öden Eilande im höchsten Grade erbittert hatte, wie das Hervortreten des Odysseus ihn leidenschaftlich aufgeregt, der Verkehr mit dem Neoptolemos auf ihn eingewirkt habe, kurz den ganzen Aufzug und Einschlag des Dichtgewebes in Betracht zu ziehen. Nehmen wir endlich hinzu, worauf wir es mit dem Vorbehalte schon abgesehen hatten, wie schicklich gerade Herakles, dessen Freund und Waffenträger Philoktetes gewesen, dem er die letzten Liebesdienste auf dem Oeta erwiesen, und der ihm zum Lohne seinen Wunderbogen hinterlassen, zum Göttersendlinge sich darbot, und in wie gewinnender, wahrhaft liebenswürdiger Weise der Dichter ihn zu benutzen weiß. Des Freundes wegen, so läßt er ihn sprechen, habe er die himmlischen Sitze verlassen, um ihm die Rathschlüsse des Zeus zu verkünden und von dem Wege, zu welchem er aufbreche, zurückzuhalten, — also Beschlüsse des obersten Gottes, der nicht zugeben konnte, daß er nach eigenem Gelüst und aus mißverstandenem Pflichtgefühl höheren Bestimmungen sich entzöge. Er selbst, Herakles, habe, nachdem er durch viele Drangsale gegangen, göttliche Herrlichkeit erlangt, wie der Augenschein zeige, und so sei das auch eine Fügung für ihn, nach den gegenwärtigen Drangsalen sein Leben durch Siegesruhm verherrlicht zu sehen. Man beachte, wie einnehmend für den Philoktetes der Vergleich mit dem geliebten, zu den Göttersitzen erhobenen Freunde sein mußte. Konnte er diese nicht gleichfalls erreichen, so sollte ihm, nachdem seine Fußwunde geheilt, dafür verliehen werden, was dem Griechen

das irdisch Herrlichste und Wünschenswertheste, Siegesruhm und Siegespreis durch Erlegung des Paris und Zerstörung Troja's. Wenn nun aber Zeus einen solchen Lohn ihm zuerkannte, so mußte Philoktetes ihn verdient haben sowohl durch das ihm ursprünglich von den Atriden und dem Odysseus zugefügte Unrecht, als auch durch die, meinen wir, von anderen Verhängnissen bedingt zu denkende, sonst wol unverhältnißmäßige Länge seiner Leiden. Seiner gebüßten Schuld gedenkt Herakles, man möchte glauben aus Schonung, gar nicht, und indem er die Gottesfurcht nicht allein bei der Zerstörung der Feindesstadt zu bethätigen anmahnt, sondern überhaupt auch preist, als die der Vater Zeus über Alles hochhalte, thut er das schließlich so wirksam, daß Philoktetes sich augenblicklich ohne Laut der Widerrede ihr fügt.

Wenn wir es nun gleich nicht eben für wahrscheinlich halten, daß Jemand auf den Einfall gerathen könnte zu meinen, der Dichter habe am Ende nur darum den Herakles von seinem Göttersitze herab beschieden, um seine gefeierte Gottesfurcht gleichsam an den Mann zu bringen, und zwar um so eindringlicher, je zuverlässiger die Bezeugung aus der unmittelbaren Nähe des höchsten Gottes selbst erginge; so möchte man doch an dem Maschinengott überhaupt vielleicht Anstoß nehmen, wie das ja schon im Alterthume selbst einem Platon und Aristoteles begegnet sei. Was den ersteren anbelangt, so läßt er im Kratylos (425 D) den Sokrates sagen, für die Richtigkeit der ursprünglichen Wörter müsse man sich, ob es gleich lächerlich herauskomme, darauf beziehen, daß die Dinge durch Buchstaben und Silben nachgeahmt kenntlich würden, es sei denn, daß, wie die Tragödienschreiber, wenn sie um irgend etwas verlegen wären, zu den Maschinen ihre Zuflucht nähmen, auf die sie Götter hüben, so auch wir uns hülfen, indem wir sagten, die Götter hätten die ursprünglichen Wörter gegeben und darum (διό für διά?) wären diese richtig. Hier würden wir entgegnen, daß Sokrates offenbar nur

[illegible] tragische Dichter im Sinne habe, was sich nicht [illegible] durch ihre Rathlosigkeit im Laufe der Production, als [illegible] angewandte Mittel, sich aus der Verlegenheit zu ziehen, [illegible]. Dem Meister seiner Kunst gestalte sich die dichterische Schöpfung von vorne herein zu dem innerlich belebten Bilde [illegible] wohlgegliederten Ganzen, dessen einzelne Theile für den Zusammenhang keine unfügsame Schwierigkeit böten und wol [illegible] zum Entwirren leicht sich lösender Verwickelungen, worauf in den Worten des Sokrates das τί (ἀπορεῖν) fast zu deuten scheint, den Himmel in Bewegung zu setzen veranlassen könnten. Damit wäre denn die Erfindung der Maschine nicht schlechthin verworfen, sondern nur der Mißbrauch derselben getadelt, und pflichten wir dem Urtheile Stahr's (Aristot. Poet. S. 131) nicht bei, daß Platon hier die Lösung durch einen deus ex machina bei den Tragödiendichtern (überhaupt) einen elenden Nothbehelf nenne.

Unbedingter scheint Aristoteles (Poet. 18) über die Maschine den Stab zu brechen, in sofern sie in den Kreis der tragischen Fabel eintritt. Fabel nämlich ist die Nachahmung der auf der Bühne dargestellten Handlung, ist die Composition der Ereignisse (σύνθεσις oder σύστασις τῶν πραγμάτων), aus denen jene Handlung (πρᾶξις) besteht, und diese gestaltet sich wiederum zu einem organischen Ganzen (gleichsam zu Einem ganzen belebten Wesen, ὥσπερ ζῶον ἓν ὅλον), das in nothwendiger Beziehung zu einander stehenden Anfang, Mitte und Ende hat, folglich in sich nichts Zufälliges zuläßt. Darum müssen denn auch die L ö s u n g e n der tragischen Fabel aus der Fabel selbst hervorgehen und nicht, wie in der Medea, von der Maschine herbeigeführt werden. Die Lösung (λύσις) unterscheidet bekanntlich Aristoteles noch von dem Ende (τέλος, τελευτή), indem er für jede Tragödie eine Verwickelung (δέσις, πλοκή) zu Stande kommen läßt, die ihrem größeren Bestandtheile nach außerhalb des Stückes fällt, vom Anfange bis zu dem Punkte sich hinziehend, von wo aus ein

Uebergang zum Unglücke oder Glücke sich bildet, und eine Entwickelung der Lösung, die vom Beginne des Ueberganges bis zum Ende reichend dieses Ende noch mit in sich schließt. Das zeigt sich klar an der Euripideischen Medea, wo zum Schlusse des Ganzen für die letzte Scene die Maschine erscheint in dem von Helios der Enkelin gesendeten Wagen, damit sie darin geschirmt vor feindlicher Hand mit den ermordeten Kindern zum Lande des Erechtheus, wo ihr Aegeus sichere Aufnahme geschworen, entfliehen und die Leichen im Haine der Here bestatten könnte. Sehen wir uns nun aber die Maschine selbst ein wenig genauer an, so werden wir keinen Gott gewahr, den sie etwa zugleich noch einführte. Aber was hätte ein solcher doch auch nur hier zu schaffen gehabt? Einen Knoten gab es nicht zu lösen, weil ja eben keiner geknüpft war. Medea hatte den Jason ungehindert seine Treulosigkeit büßen lassen auch durch den Mord der Kinder, die sie ihm geboren und nun zur Bestattung, selbst zur Berührung ungehindert entzog. Gerade das jedoch, sagt uns hier zur Aufklärung F. Ritter (Ausg. d. Poet. 1839 S. 190 — 191), daß ihr Euripides, nachdem sie in wilder Leidenschaftlichkeit nicht allein dies vermocht, sondern, fügen wir hinzu, auch die neue Braut des Jason, Glauke, sammt deren Vater mit ihren Zaubermitteln rächend hingeopfert, den Drachenwagen gewährt, um ungestraft entfliehen zu können, obgleich wir erwarteten, für so große Grausamkeit würde gebührende Strafe sie treffen, gerade das habe Aristoteles an dem Dichter tadeln wollen. Wir hegen Bedenken. Aristoteles verlangt, wie wir wissen (vorausgesetzt, daß mit dem Texte bei ihm alles seine Richtigkeit hat), die Lösung einer Fabel oder eines Bühnenvorgangs solle aus diesem selbst, nicht von einer Maschine herkommen, und gestattet die Anwendung einer solchen nur für Dinge außerhalb der dramatischen Handlung (ἐπὶ τὰ ἔξω τοῦ δράματος), die entweder derselben vorausgegangen, oder nachgefolgt, einem Menschen aber unmöglich bekannt geworden

und darum einer Vorankündigung und Nachmeldung bedürften. Denn Alles zu sehen, schrieben wir den Göttern zu. Man erkennt, dächten wir, sogleich, daß er lediglich eine Maschine im Sinne hatte, die zwar einen Gott zur Erscheinung bringe, jedoch nicht, um die zu einem Knotenpunkt sich schlingenden Fäden der Handlung zu entwirren oder zu zerhauen, sondern um einen heut zu Tage wol sogenannten Prolog oder Epilog zu sprechen, während Aristoteles den Prologos von dem ganzen Theile der Tragödie vor dem Auftreten des Chores braucht (Poet. 12) und den Ausdruck Epilog, wie ohne Umstände ihn namentlich Welcker auch für die antike Tragödie versucht in Gang zu setzen, noch gar nicht kennt. Anstoß demnach konnte Aristoteles in der Medea nur daran nehmen, daß die Maschine zur Anwendung kommt, wo er ihren Gebrauch nicht gutheißt. Und allerdings hätte der Dichter sie für entbehrlich halten können, wenn er es der eigenen Zauberkraft seiner Heldin hätte anheim geben wollen, sie unscheinbar über die Gefahr drohende Nähe des ungetreuen Gemahls hinwegzuheben, und nicht vorgezogen, wie er dazu ja vornehmlich in der späteren Periode seines dichterischen Schaffens neigte, zugleich der Schaulust des Publikum Rechnung zu tragen. Dagegen aber erklären wir uns mit Entschiedenheit, als habe Aristoteles gemißbilligt, daß Euripides seine Heldin, nachdem sie an Allen in Korinth, von denen sie sich in leidenschaftlicher Eifersucht auf das herbeste gekränkt fühlte, Rache genommen, nicht den Händen der Gerechtigkeit überlieferte. Der Poetiker wußte ohne Zweifel jene Nationalgesinnung anders zu würdigen, mit welcher Medea Zeus und der Dike des Zeus freudig dankend ausspricht, daß sie über ihre Feinde triumphiren werde, daß der Gemahl mit göttlicher Hülfe ihr büßen werde, daß sie die Kinder tödten müsse, um sie nicht dem Hohngelächter der Feinde preiszugeben, dann aber fliehen wolle aus der Nähe der Greuelthat, daß Niemand sie feige und schwach und unregsam wähnen solle, sondern von ent-

gegengesetzter Art, den Feinden schadend, den Freunden wohlgesinnt. Denn das Leben Solcher sei das ruhmvollste (V. 759 ff. Matth. V. 747 ff. Elmsl.). Und dazu mußte ihr der großväterliche Ahn, der Sonnengott selbst, durch den von ihm gesendeten Wagen Vorschub leisten.

Aus vorstehenden Bemerkungen ergiebt sich, daß wir auch über die Art, wie A. Stahr, dessen Verdienste um das nähere Verständniß der Aristotelischen Poetik uns in mannigfacher Beziehung unbestreitbar dünken, die Rüge des Aristoteles auslegt, uns nicht beifällig äußern können. Er meint, die Lösung der Verwickelung werde als eine schlechte verworfen, weil sie eine rein äußerliche und willkürliche sei. Wir halten sie freilich zwar für bewerkstelligt durch das äußere Mittel der Maschine, aber — und darin würden wir meinen den Aristoteles selbst für uns zu haben — für motivirt durch den Gang der dargestellten Handlung oder den Mythos der Tragödie und deshalb für innerlich nothwendig, wenn das Stück nicht mit dem Untergange der Medea oder mit einer εἰς δυστυχίαν übergehenden Lösung enden sollte. Gelegentlich weisen wir hier (wobei wir übrigens das an mancherlei Dunkelheit leidende zweite Aristotelische Beispiel einer übel angebrachten Maschine aus der Ilias ganz auf sich beruhen lassen) noch auf eine wol nur zufällige Verwechselung hin, mit der Stahr Ungenannten die Meinung zuschreibt, der Sophokleische Philoktetes solle auch den Titel „Iliums Zerstörung" gehabt haben. Schon Ritter erwähnte (a. a. O.), daß Welcker im Rhein. Mus. Bd. 5 vermuthet habe, die zuerst von Gräfenhan angenommene Tragödie dieses Namens sei des Aeschylos Philoktetes gewesen, und diese Vermuthung sucht Welcker gegen G. Hermann noch weiter zu begründen im Supplem. Bd. 2 S. 39 ff.

So gewiß wir nun von der einen Seite glauben möchten nicht mißdeutet zu haben, was unser Poetiker sagt über den Gebrauch der Maschine in der Tragödie, so ungewiß bleiben wir

von der anderen hinsichtlich dessen, was er, nach Lage seines Textes, nicht sagt über eine Ueblichkeit jenes Gebrauches, die am meisten, scheint es, zu einer Vorschrift auffordern mußte, zumal da dieser Gebrauch schon bei dem letzten Dichter der tragischen Trias in einen gewissen Mißbrauch ausgeartet war. Wir haben die Maschine im Auge, die den Gott erscheinen und durch ihn den Ausgang der Handlung bestimmen läßt, sehen dabei aber von dem mindestens Ungewöhnlicheren ab, daß er sich wol auch schon in den Lauf derselben einmischen soll, wie denn Welcker (S. 760) meint, im Philoktetes des Aeschylos eine zwiefache Erscheinung des Herakles annehmen zu müssen. Aber des Maschinengottes in der ihm nicht eben selten zugewiesenen Rolle mit keiner Silbe bei Aristoteles gedacht zu sehen, will uns so wenig in den Sinn, daß wir uns versucht fühlen könnten, ihn, statt Verlorengegangenes in vagen Bezug zu nehmen, aus wirklich Vorhandenem herauszudolmetschen. Wenn nämlich Aristoteles zur Pflicht macht, die Lösung der tragischen Fabel aus der Fabel selbst herzuleiten, so dürfte man noch dem Gedanken Raum geben, es wäre damit die Lösung durch einen Maschinengott keineswegs unbedingt ausgeschlossen, in sofern nur die Verwickelung der Verhältnisse zwischen den Handelnden bis zu einer gewissen Unauflöslichkeit sich verflochten hätte, und diese Unauflöslichkeit als nothwendige Folge des Thatsächlichen der tragischen Fabel wie der Charaktere daran betheiligter Personen sich ergäbe, dergestalt, daß füglich zu sagen wäre, die dann erfolgende Lösung durch einen Maschinengott als Schicksalsboten sei aus dem inneren Kreise der Fabel selbst hervorgegangen. Wollte man dessenungeachtet uns strenger binden an die überliefert vorliegenden Worte des Aristoteles und diesen zufolge die Erscheinung eines Gottes auf das außerhalb des Drama Liegende beschränken, so würden wir den gestrengen Auslegern, wie dem Poetiker selbst, falls er in der That gemeine Sache mit ihnen machte, was uns nicht sonderlich glaubhaft, eine

Autorität entgegenhalten, die wir für unfehlbar siegreich ansehen, die der Dichter nämlich unmittelbar, deren Musterschöpfungen das normativ Gültige einer Regel ihrer Kunst allein hergeben und als zutreffend verbürgen. Je unzweifelhafter aber ein Sophokles der Zahl solcher Dichter sich anreiht, was anderswo auch Aristoteles für die Tragödie seines Volkes ausdrücklich anerkennt, als desto befremdlicher muß es sich aufdringen, daß er in der dichterischen Handhabung der hier fraglichen Maschine den Sophokles nicht allein nicht, wie anderswo, als Muster dem sie wol ohne alle Noth herbeiziehenden Euripides gegenüberstellt, sondern auch gänzlich über sie schweigt, und das an einer Stelle, wo er die Maschine überhaupt doch einmal zur Sprache bringt.

Wie dem indessen auch sein mag, eine schweigende so wenig, als eine spruchlich verurtheilende Theorie kann irgend Rechtskraft gewinnen gegen eine Dichterpraxis, wie diejenige, mit welcher ein Sophokles der Maschine im Philoktetes Bahn macht. Wir würden den Vorwurf, bei Ueberflüssigem uns aufzuhalten, auf uns laden, wollten wir die Summe der Einzelheiten wiederholend herzählen, durch deren Zusammenwirken des Dichters meisterliche Hand die Nothwendigkeit einer von oben kommenden Lösung bis zum Anschaulichen in's Licht stellt. Wir möchten nur noch auf Einiges eine erwägende Beachtung lenken. Daß Philoktetes auf Heilung seiner Wunde und Befreiung von den unerträglichsten Schmerzen des kranken Fußes Verzicht leisten wollte, Verzicht auch auf den glänzendsten Ruhm und die herrlichste Siegesbeute, was alles ihm vor Troja zu Theil werden sollte, nun das hatte er, könnte man meinen, bei sich selbst zu vertreten. Uebler stand es schon mit seinem Aufgeben der gemeinsamen Volkssache, obgleich er wohl wußte, wie förderlich er derselben mit seinem Wunderbogen zu glücklichem Ende werden konnte. Zürnte er doch einmal nicht allein den an der Spitze stehenden Führern, sondern dem ganzen Griechenheere, weil es jenen das bösliche Zurücklassen auf Lemnos

nicht gewehrt hätte. Als das Unstatthafteste jedoch mußte es erscheinen, daß er, wiewohl ihm die zuverlässigste Kunde geworden von den Weissagungen des Helenos über den vom Schicksal verhängten Fall Troja's und die ihm beschiedene Mitwirkung dazu, dennoch entschlossen war dem Götterwillen sich nicht zu fügen und bereits im Begriffe, mit der That, wo möglich, denselben wol gar zu vereiteln, um nur seinem persönlichen Grolle genug zu thun. Da war denn augenscheinlich der Moment gekommen, wo es dem Dichter mußte Noth zu thun scheinen, der immer einleuchtender sich kund gebenden, schon thätlich vorgehenden und fast sich durchsetzenden sträflichen Gesinnung seines Helden ein Ziel zu setzen, und so die eines Gottes würdige Lösung durch die Maschine herbeizuführen. Wir bedienen uns absichtlich der bekannten Epistolarworte des Horatius, um daran noch die Bemerkung zu knüpfen, daß dieser kaum so möchte geschrieben haben, wenn ihm, was doch nicht wohl ihm hätte verborgen bleiben können, bekannt gewesen, daß Aristoteles wirklich ganz allgemein einen lösenden Gott aus der Fabel der Tragödie verwiesen.

Und so bliebe allein für uns nur noch übrig, uns über den Grundgedanken der Tragödie, die sogenannte Idee des Stückes, auch von unserer Seite mit näherer Bestimmtheit auszusprechen. Das wird denn nach allem Voraufgeschickten in Kürze sich zusammenfassen lassen, auch ohne daß wir zuvor noch an die äußeren Umstände zu erinnern brauchten, die vornehmlich in dem schon dem Ausgange sich zuwendenden Theile der Handlung von Einfluß auf die Gemüthsstimmung des Helden, sie aufzuregen, ja zu empören gewesen. Dafür heben wir vielmehr noch einen bisher, so scheint es, nicht hinlänglich berücksichtigten Punkt, wiewohl von Belang für die von uns abzugebende Schlußerklärung, hervor. Wir meinen den bekannten Grundsatz griechischer Volksmoral: den Freunden Gutes thun, den Feinden Uebles (τὸ τοὺς φίλους εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς), einen Grundsatz, den Polemarchos

nach seiner Deutung in Platon's Staat (1, 331 ff.) auf des Simonides Wort: Jedem das Schuldige oder Gebührende leisten (ἀποδιδόναι), zurückführt, was gerecht sei. Gilt aber ein solches Abtragen — ein eigenthümliches suum cuique — einmal für Gerechtigkeit, so kann sich damit das Wesen bewußter Unversöhnlichkeit verbinden, ja ein Wahn daraus erzeugen, wie er uns im Philoktetes ernstlich entgegentritt, daß so es eben Wille der Götter sei. Wenn nun ein Wahn dieser Art in einem Charakter wurzelt, der an sich von ungeschmeidiger Halsstarrigkeit, erbittert durch angethanes Unrecht, durch äußere Leiden und Entbehrungen nicht mürbe gemacht, sondern in seiner Eisenhärte nur noch mehr gestählt, unversöhnlich seinen Beleidigern gegenüber, auch wo sie für eine gemeinsame Sache seinen Beistand anrufen, weil persönliche Feinde zu hassen religiöse Pflicht sei, und persönlicher Vortheil, wie viel man dessen haben könnte, dieser unterzuordnen; — wenn einen solchen Charakter dann der Mythos darbot, so konnte es eine den Sophokles ansprechende Aufgabe werden, ihn zum Gegenstande einer Tragödie zu machen. Er hat es gethan, und die Tragödie ist uns erhalten als eins der herrlichsten Dichtwerke des griechischen Alterthums. Wie uns darin aber die tragische Schuld des Helden unzweideutig hervortritt, so durfte es an der gebührenden Buße dafür nicht fehlen, und dadurch bildet sich die Dichtung aus zu einer Darstellung des allgemeinen Gedankens: der menschliche Eigenwille, wenn auch scheinbar noch so berechtigt und bestärkt selbst durch religiöses Vorurtheil, muß sich zu angemessener Strafe beugen unter einen höheren göttlichen Willen, den versöhnlich ausgleichenden und weltregierenden. Damit erhebt sich denn der Dichter über den nationalen, der Leidenschaft fröhnenden Irrglauben, zu welchem oben auch die Euripideische Medea als maßgebend für das Ungeheure ihrer Rache mit dürren Worten sich bekennt, ja erhebt sich, indem er den von dem höchsten Gott gesendeten Sohn die rechte Gottesfurcht anempfehlen läßt und höchlich preisen, als

Tragödie durch einen erscheinenden Gott zu lösen, so würden wir zunächst noch, mit einem kleinen Vorbehalte, wenn wir dem Lichte weiter nachgehen und volleren Aufschluß über das Fragliche suchen wollten, darauf aufmerksam zu machen haben, daß wir mit nichten dafür lediglich die Beschaffenheit der Charakterrichtungen des Philoktetes in's Auge zu fassen hätten, sondern auch zu erwägen, daß man ihn durch das hinterlistige, ganz unverantwortlich preisgebende Zurücklassen auf dem für ihn so öden Eilande im höchsten Grade erbittert hatte, wie das Hervortreten des Odysseus ihn leidenschaftlich aufgeregt, der Verkehr mit dem Neoptolemos auf ihn eingewirkt habe, kurz den ganzen Aufzug und Einschlag des Dichtgewebes in Betracht zu ziehen. Nehmen wir endlich hinzu, worauf wir es mit dem Vorbehalte schon abgesehen hatten, wie schicklich gerade Herakles, dessen Freund und Waffenträger Philoktetes gewesen, dem er die letzten Liebesdienste auf dem Oeta erwiesen, und der ihm zum Lohne seinen Wunderbogen hinterlassen, zum Göttersendlinge sich darbot, und in wie gewinnender, wahrhaft liebenswürdiger Weise der Dichter ihn zu benutzen weiß. Des Freundes wegen, so läßt er ihn sprechen, habe er die himmlischen Sitze verlassen, um ihm die Rathschlüsse des Zeus zu verkünden und von dem Wege, zu welchem er aufbreche, zurückzuhalten, — also Beschlüsse des obersten Gottes, der nicht zugeben konnte, daß er nach eigenem Gelüst und aus mißverstandenem Pflichtgefühl höheren Bestimmungen sich entzöge. Er selbst, Herakles, habe, nachdem er durch viele Drangsale gegangen, göttliche Herrlichkeit erlangt, wie der Augenschein zeige, und so sei das auch eine Fügung für ihn, nach den gegenwärtigen Drangsalen sein Leben durch Siegesruhm verherrlicht zu sehen. Man beachte, wie einnehmend für den Philoktetes der Vergleich mit dem geliebten, zu den Göttersitzen erhobenen Freunde sein mußte. Konnte er diese nicht gleichfalls erreichen, so sollte ihm, nachdem seine Fußwunde geheilt, dafür verliehen werden, was dem Griechen

das irdisch Herrlichste und Wünschenswertheste, Siegesruhm und Siegespreis durch Erlegung des Paris und Zerstörung Troja's. Wenn nun aber Zeus einen solchen Lohn ihm zuerkannte, so mußte Philoktetes ihn verdient haben sowohl durch das ihm ursprünglich von den Atriden und dem Odysseus zugefügte Unrecht, als auch durch die, meinen wir, von anderen Verhängnissen bedingt zu denkende, sonst wol unverhältnißmäßige Länge seiner Leiden. Seiner gebüßten Schuld gedenkt Herakles, man möchte glauben aus Schonung, gar nicht, und indem er die Gottesfurcht nicht allein bei der Zerstörung der Feindesstadt zu bethätigen anmahnt, sondern überhaupt auch preist, als die der Vater Zeus über Alles hochhalte, thut er das schließlich so wirksam, daß Philoktetes sich augenblicklich ohne Laut der Widerrede ihr fügt.

Wenn wir es nun gleich nicht eben für wahrscheinlich halten, daß Jemand auf den Einfall gerathen könnte zu meinen, der Dichter habe am Ende nur darum den Herakles von seinem Göttersitze herab beschieden, um seine gefeierte Gottesfurcht gleichsam an den Mann zu bringen, und zwar um so eindringlicher, je zuverlässiger die Bezeugung aus der unmittelbaren Nähe des höchsten Gottes selbst erginge; so möchte man doch an dem Maschinengott überhaupt vielleicht Anstoß nehmen, wie das ja schon im Alterthume selbst einem Platon und Aristoteles begegnet sei. Was den ersteren anbelangt, so läßt er im Kratylos (425 D) den Sokrates sagen, für die Richtigkeit der ursprünglichen Wörter müsse man sich, ob es gleich lächerlich herauskomme, darauf beziehen, daß die Dinge durch Buchstaben und Silben nachgeahmt kenntlich würden, es sei denn, daß, wie die Tragödienschreiber, wenn sie um irgend etwas verlegen wären, zu den Maschinen ihre Zuflucht nähmen, auf die sie Göttter hüben, so auch wir uns hülfen, indem wir sagten, die Götter hätten die ursprünglichen Wörter gegeben und darum (διό für διά?) wären diese richtig. Hier würden wir entgegnen, daß Sokrates offenbar nur

untergeordnete tragische Dichter im Sinne habe, was sich nicht minder durch ihre Rathlosigkeit im Laufe der Production, als durch das angewandte Mittel, sich aus der Verlegenheit zu ziehen, erweise. Dem Meister seiner Kunst gestalte sich die dichterische Schöpfung von vorne herein zu dem innerlich belebten Bilde eines wohlgegliederten Ganzen, dessen einzelne Theile für den Zusammenhang keine unfügsame Schwierigkeit böten und wol gar zum Entwirren leicht sich lösender Verwickelungen, worauf in den Worten des Sokrates das τί (ἀπορεῖν) fast zu deuten scheint, den Himmel in Bewegung zu setzen veranlassen könnten. Damit wäre denn die Erfindung der Maschine nicht schlechthin verworfen, sondern nur der Mißbrauch derselben getadelt, und pflichten wir dem Urtheile Stahr's (Aristot. Poet. S. 131) nicht bei, daß Platon hier die Lösung durch einen deus ex machina bei den Tragödiendichtern (überhaupt) einen elenden Nothbehelf nenne.

Unbedingter scheint Aristoteles (Poet. 18) über die Maschine den Stab zu brechen, in sofern sie in den Kreis der tragischen Fabel eintritt. Fabel nämlich ist die Nachahmung der auf der Bühne dargestellten Handlung, ist die Composition der Ereignisse (σύνθεσις oder σύστασις τῶν πραγμάτων), aus denen jene Handlung (πρᾶξις) besteht, und diese gestaltet sich wiederum zu einem organischen Ganzen (gleichsam zu Einem ganzen belebten Wesen, ὥσπερ ζῶον ἓν ὅλον), das in nothwendiger Beziehung zu einander stehenden Anfang, Mitte und Ende hat, folglich in sich nichts Zufälliges zuläßt. Darum müssen denn auch die Lösungen der tragischen Fabel aus der Fabel selbst hervorgehen und nicht, wie in der Medea, von der Maschine herbeigeführt werden. Die Lösung (λύσις) unterscheidet bekanntlich Aristoteles noch von dem Ende (τέλος, τελευτή), indem er für jede Tragödie eine Verwickelung (δέσις, πλοκή) zu Stande kommen läßt, die ihrem größeren Bestandtheile nach außerhalb des Stückes fällt, vom Anfange bis zu dem Punkte sich hinziehend, von wo aus ein

Uebergang zum Unglücke oder Glücke sich bildet, und eine Entwickelung der Lösung, die vom Beginne des Ueberganges bis zum Ende reichend dieses Ende noch mit in sich schließt. Das zeigt sich klar an der Euripideischen Medea, wo zum Schlusse des Ganzen für die letzte Scene die Maschine erscheint in dem von Helios der Enkelin gesendeten Wagen, damit sie darin geschirmt vor feindlicher Hand mit den ermordeten Kindern zum Lande des Erechtheus, wo ihr Aegeus sichere Aufnahme geschworen, entfliehen und die Leichen im Haine der Here bestatten könnte. Sehen wir uns nun aber die Maschine selbst ein wenig genauer an, so werden wir keinen Gott gewahr, den sie etwa zugleich noch einführte. Aber was hätte ein solcher doch auch nur hier zu schaffen gehabt? Einen Knoten gab es nicht zu lösen, weil ja eben keiner geknüpft war. Medea hatte den Jason ungehindert seine Treulosigkeit büßen lassen auch durch den Mord der Kinder, die sie ihm geboren und nun zur Bestattung, selbst zur Berührung ungehindert entzog. Gerade das jedoch, sagt uns hier zur Aufklärung F. Ritter (Ausg. d. Poet. 1839 S. 190 — 191), daß ihr Euripides, nachdem sie in wilder Leidenschaftlichkeit nicht allein dies vermocht, sondern, fügen wir hinzu, auch die neue Braut des Jason, Glauke, sammt deren Vater mit ihren Zaubermitteln rächend hingeopfert, den Drachenwagen gewährt, um ungestraft entfliehen zu können, obgleich wir erwarteten, für so große Grausamkeit würde gebührende Strafe sie treffen, gerade das habe Aristoteles an dem Dichter tadeln wollen. Wir hegen Bedenken. Aristoteles verlangt, wie wir wissen (vorausgesetzt, daß mit dem Texte bei ihm alles seine Richtigkeit hat), die Lösung einer Fabel oder eines Bühnenvorgangs solle aus diesem selbst, nicht von einer Maschine herkommen, und gestattet die Anwendung einer solchen nur für Dinge außerhalb der dramatischen Handlung (ἐπὶ τὰ ἔξω τοῦ δράματος), die entweder derselben vorausgegangen, oder nachgefolgt, einem Menschen aber unmöglich bekannt geworden

und darum einer Vorankündigung und Nachmeldung bedürften. Denn Alles zu sehen, schrieben wir den Göttern zu. Man erkennt, dächten wir, sogleich, daß er lediglich eine Maschine im Sinne hatte, die zwar einen Gott zur Erscheinung bringe, jedoch nicht, um die zu einem Knotenpunkt sich schlingenden Fäden der Handlung zu entwirren oder zu zerhauen, sondern um einen heut zu Tage wol sogenannten Prolog oder Epilog zu sprechen, während Aristoteles den Prologos von dem ganzen Theile der Tragödie vor dem Auftreten des Chores braucht (Poet. 12) und den Ausdruck Epilog, wie ohne Umstände ihn namentlich Welcker auch für die antike Tragödie versucht in Gang zu setzen, noch gar nicht kennt. Anstoß demnach konnte Aristoteles in der Medea nur daran nehmen, daß die Maschine zur Anwendung kommt, wo er ihren Gebrauch nicht gutheißt. Und allerdings hätte der Dichter sie für entbehrlich halten können, wenn er es der eigenen Zauberkraft seiner Heldin hätte anheim geben wollen, sie unscheinbar über die Gefahr drohende Nähe des ungetreuen Gemahls hinwegzuheben, und nicht vorgezogen, wie er dazu ja vornehmlich in der späteren Periode seines dichterischen Schaffens neigte, zugleich der Schaulust des Publikum Rechnung zu tragen. Dagegen aber erklären wir uns mit Entschiedenheit, als habe Aristoteles gemißbilligt, daß Euripides seine Heldin, nachdem sie an Allen in Korinth, von denen sie sich in leidenschaftlicher Eifersucht auf das herbeste gekränkt fühlte, Rache genommen, nicht den Händen der Gerechtigkeit überlieferte. Der Poetiker wußte ohne Zweifel jene Nationalgesinnung anders zu würdigen, mit welcher Medea Zeus und der Dike des Zeus freudig dankend ausspricht, daß sie über ihre Feinde triumphiren werde, daß der Gemahl mit göttlicher Hülfe ihr büßen werde, daß sie die Kinder tödten müsse, um sie nicht dem Hohngelächter der Feinde preiszugeben, dann aber fliehen wolle aus der Nähe der Greuelthat, daß Niemand sie feige und schwach und unregsam wähnen solle, sondern von ent=

gegengesetzter Art, den Feinden schadend, den Freunden wohlgesinnt. Denn das Leben Solcher sei das ruhmvollste (V. 759 ff. Matth. V. 747 ff. Elmsl.). Und dazu mußte ihr der großväterliche Ahn, der Sonnengott selbst, durch den von ihm gesendeten Wagen Vorschub leisten.

Aus vorstehenden Bemerkungen ergiebt sich, daß wir auch über die Art, wie A. Stahr, dessen Verdienste um das nähere Verständniß der Aristotelischen Poetik uns in mannigfacher Beziehung unbestreitbar dünken, die Rüge des Aristoteles auslegt, uns nicht beifällig äußern können. Er meint, die Lösung der Verwickelung werde als eine schlechte verworfen, weil sie eine rein äußerliche und willkürliche sei. Wir halten sie freilich zwar für bewerkstelligt durch das äußere Mittel der Maschine, aber — und darin würden wir meinen den Aristoteles selbst für uns zu haben — für motivirt durch den Gang der dargestellten Handlung oder den Mythos der Tragödie und deshalb für innerlich nothwendig, wenn das Stück nicht mit dem Untergange der Medea oder mit einer εἰς δυστυχίαν übergehenden Lösung enden sollte. Gelegentlich weisen wir hier (wobei wir übrigens das an mancherlei Dunkelheit leidende zweite Aristotelische Beispiel einer übel angebrachten Maschine aus der Ilias ganz auf sich beruhen lassen) noch auf eine wol nur zufällige Verwechselung hin, mit der Stahr Ungenannten die Meinung zuschreibt, der Sophokleische Philoktetes solle auch den Titel „Iliums Zerstörung“ gehabt haben. Schon Ritter erwähnte (a. a. O.), daß Welcker im Rhein. Mus. Bd. 5 vermuthet habe, die zuerst von Gräfenhan angenommene Tragödie dieses Namens sei des Aeschylos Philoktetes gewesen, und diese Vermuthung sucht Welcker gegen G. Hermann noch weiter zu begründen im Supplem. Bd. 2 S. 39 ff.

So gewiß wir nun von der einen Seite glauben möchten nicht mißdeutet zu haben, was unser Poetiker sagt über den Gebrauch der Maschine in der Tragödie, so ungewiß bleiben wir

von der anderen hinsichtlich dessen, was er, nach Lage seines Textes, nicht sagt über eine Ueblichkeit jenes Gebrauches, die am meisten, scheint es, zu einer Vorschrift auffordern mußte, zumal da dieser Gebrauch schon bei dem letzten Dichter der tragischen Trias in einen gewissen Mißbrauch ausgeartet war. Wir haben die Maschine im Auge, die den Gott erscheinen und durch ihn den Ausgang der Handlung bestimmen läßt, sehen dabei aber von dem mindestens Ungewöhnlicheren ab, daß er sich wol auch schon in den Lauf derselben einmischen soll, wie denn Welcker (S. 760) meint, im Philoktetes des Aeschylos eine zwiefache Erscheinung des Herakles annehmen zu müssen. Aber des Maschinengottes in der ihm nicht eben selten zugewiesenen Rolle mit keiner Silbe bei Aristoteles gedacht zu sehen, will uns so wenig in den Sinn, daß wir uns versucht fühlen könnten, ihn, statt Verlorengegangenes in vagen Bezug zu nehmen, aus wirklich Vorhandenem herauszudolmetschen. Wenn nämlich Aristoteles zur Pflicht macht, die Lösung der tragischen Fabel aus der Fabel selbst herzuleiten, so dürfte man noch dem Gedanken Raum geben, es wäre damit die Lösung durch einen Maschinengott keinesweges unbedingt ausgeschlossen, in sofern nur die Verwickelung der Verhältnisse zwischen den Handelnden bis zu einer gewissen Unauflöslichkeit sich verflochten hätte, und diese Unauflöslichkeit als nothwendige Folge des Thatsächlichen der tragischen Fabel wie der Charaktere daran betheiligter Personen sich ergäbe, dergestalt, daß füglich zu sagen wäre, die dann erfolgende Lösung durch einen Maschinengott als Schicksalsboten sei aus dem inneren Kreise der Fabel selbst hervorgegangen. Wollte man dessenungeachtet uns strenger binden an die überliefert vorliegenden Worte des Aristoteles und diesen zufolge die Erscheinung eines Gottes auf das außerhalb des Drama Liegende beschränken, so würden wir den gestrengen Auslegern, wie dem Poetiker selbst, falls er in der That gemeine Sache mit ihnen machte, was uns nicht sonderlich glaubhaft, eine

Autorität entgegenhalten, die wir für unfehlbar siegreich ansehen, die der Dichter nämlich unmittelbar, deren Musterschöpfungen das normativ Gültige einer Regel ihrer Kunst allein hergeben und als zutreffend verbürgen. Je unzweifelhafter aber ein Sophokles der Zahl solcher Dichter sich anreiht, was anderswo auch Aristoteles für die Tragödie seines Volkes ausdrücklich anerkennt, als desto befremdlicher muß es sich aufdringen, daß er in der dichterischen Handhabung der hier fraglichen Maschine den Sophokles nicht allein nicht, wie anderswo, als Muster dem sie wol ohne alle Noth herbeiziehenden Euripides gegenüberstellt, sondern auch gänzlich über sie schweigt, und das an einer Stelle, wo er die Maschine überhaupt doch einmal zur Sprache bringt.

Wie dem indessen auch sein mag, eine schweigende so wenig, als eine spruchlich verurtheilende Theorie kann irgend Rechtskraft gewinnen gegen eine Dichterpraxis, wie diejenige, mit welcher ein Sophokles der Maschine im Philoktetes Bahn macht. Wir würden den Vorwurf, bei Ueberflüssigem uns aufzuhalten, auf uns laden, wollten wir die Summe der Einzelheiten wiederholend herzählen, durch deren Zusammenwirken des Dichters meisterliche Hand die Nothwendigkeit einer von oben kommenden Lösung bis zum Anschaulichen in's Licht stellt. Wir möchten nur noch auf Einiges eine erwägende Beachtung lenken. Daß Philoktetes auf Heilung seiner Wunde und Befreiung von den unerträglichsten Schmerzen des kranken Fußes Verzicht leisten wollte, Verzicht auch auf den glänzendsten Ruhm und die herrlichste Siegesbeute, was alles ihm vor Troja zu Theil werden sollte, nun das hatte er, könnte man meinen, bei sich selbst zu vertreten. Uebler stand es schon mit seinem Aufgeben der gemeinsamen Volkssache, obgleich er wohl wußte, wie förderlich er derselben mit seinem Wunderbogen zu glücklichem Ende werden konnte. Zürnte er doch einmal nicht allein den an der Spitze stehenden Führern, sondern dem ganzen Griechenheere, weil es jenen das bösliche Zurücklassen auf Lemnos

nicht gewährt hätte. Als das Unstatthafteste jedoch mußte es erscheinen, daß er, wiewohl ihm die zuverlässigste Kunde geworden von den Weissagungen des Helenos über den vom Schicksal verhängten Fall Troja's und die ihm beschiedene Mitwirkung dazu, dennoch entschlossen war dem Götterwillen sich nicht zu fügen und bereits im Begriffe, mit der That, wo möglich, denselben wol gar zu vereiteln, um nur seinem persönlichen Grolle genug zu thun. Da war denn augenscheinlich der Moment gekommen, wo es dem Dichter mußte Noth zu thun scheinen, der immer einleuchtender sich kund gebenden, schon thätlich vorgehenden und fast sich durchsetzenden sträflichen Gesinnung seines Helden ein Ziel zu setzen, und so die eines Gottes würdige Lösung durch die Maschine herbeizuführen. Wir bedienen uns absichtlich der bekannten Epistolarworte des Horatius, um daran noch die Bemerkung zu knüpfen, daß dieser kaum so möchte geschrieben haben, wenn ihm, was doch nicht wohl ihm hätte verborgen bleiben können, bekannt gewesen, daß Aristoteles wirklich ganz allgemein einen lösenden Gott aus der Fabel der Tragödie verwiesen.

Und so bliebe allein für uns nur noch übrig, uns über den Grundgedanken der Tragödie, die sogenannte Idee des Stückes, auch von unserer Seite mit näherer Bestimmtheit auszusprechen. Das wird denn nach allem Voraufgeschickten in Kürze sich zusammenfassen lassen, auch ohne daß wir zuvor noch an die äußeren Umstände zu erinnern brauchten, die vornehmlich in dem schon dem Ausgange sich zuwendenden Theile der Handlung von Einfluß auf die Gemüthsstimmung des Helden, sie aufzuregen, ja zu empören gewesen. Dafür heben wir vielmehr noch einen bisher, so scheint es, nicht hinlänglich berücksichtigten Punkt, wiewohl von Belang für die von uns abzugebende Schlußerklärung, hervor. Wir meinen den bekannten Grundsatz griechischer Volksmoral: den Freunden Gutes thun, den Feinden Uebles (τὸ τοὺς φίλους εὖ ποιεῖν καὶ τοὺς ἐχθροὺς κακῶς), einen Grundsatz, den Polemarchos

nach seiner Deutung in Platon's Staat (1, 331 ff.) auf das Simonides Wort: Jedem das Schuldige oder Gebührende leisten (ἀποδιδόναι), zurückführt, was gerecht sei. Gilt aber ein solches Abtragen — ein eigenthümliches suum cuique — einmal für Gerechtigkeit, so kann sich damit das Wesen bewußter Unversöhnlichkeit verbinden, ja ein Wahn daraus erzeugen, wie er uns im Philoktetes ernstlich entgegentritt, daß so es eben Wille der Götter sei. Wenn nun ein Wahn dieser Art in einem Charakter wurzelt, der an sich von ungeschmeidiger Halsstarrigkeit, erbittert durch angethanes Unrecht, durch äußere Leiden und Entbehrungen nicht mürbe gemacht, sondern in seiner Eisenhärte nur noch mehr gestählt, unversöhnlich seinen Beleidigern gegenüber, auch wo sie für eine gemeinsame Sache seinen Beistand anrufen, weil persönliche Feinde zu hassen religiöse Pflicht sei, und persönlicher Vortheil, wie viel man dessen haben könnte, dieser unterzuordnen; — wenn einen solchen Charakter dann der Mythos darbot, so konnte es eine den Sophokles ansprechende Aufgabe werden, ihn zum Gegenstande einer Tragödie zu machen. Er hat es gethan, und die Tragödie ist uns erhalten als eins der herrlichsten Dichtwerke des griechischen Alterthums. Wie uns darin aber die tragische Schuld des Helden unzweideutig hervortritt, so durfte es an der gebührenden Buße dafür nicht fehlen, und dadurch bildet sich die Dichtung aus zu einer Darstellung des allgemeinen Gedankens: der menschliche Eigenwille, wenn auch scheinbar noch so berechtigt und bestärkt selbst durch religiöses Vorurtheil, muß sich zu angemessener Strafe beugen unter einen höheren göttlichen Willen, den versöhnlich ausgleichenden und weltregierenden. Damit erhebt sich denn der Dichter über den nationalen, der Leidenschaft fröhnenden Irrglauben, zu welchem oben auch die Euripideische Medea als maßgebend für das Ungeheure ihrer Rache mit dürren Worten sich bekennt, ja erhebt sich, indem er den von dem höchsten Gott gesendeten Sohn die rechte Gottesfurcht anempfehlen läßt und höchlich preisen, als

welcher der Vater das Uebrige alles nachsetze, und die nicht sterbe mit den Menschen (wir halten V. 1442 — 1443 für echt), bis zu einem Einklange mit der apostolischen Gottseligkeit, welche die Verheißung dieses und des zukünftigen Lebens hat.

Mit solchem Einklange gelangen wir zu einem würdigen Schlusse unserer Sophokleischen Betrachtungen. Möge es uns nicht mißlungen sein, zu dem eindringlicheren Verständnisse eines Dichters beizutragen, in welchem sich das Gottesbewußtsein seines Volkes zu einem Glanzpunkte verklärt, an den ihm zur Seite nur Aeschylos in größter Nähe heranreicht!

Nachwort.

Ein zufälliges Uebersehen trägt die Schuld davon, daß einer Schrift Ad. Schöll's von 1859 bisher noch keine Erwähnung geschehen, obgleich es den Anschein gewinnen könnte, als müßte sie merklichen Einfluß auf unsere eigenen Betrachtungen geübt haben. Wir holen das Uebersehene, freilich in aller Kürze, um so lieber hier nach, als sich damit zugleich nachweist, wie wir uns in dem Falle befunden, nirgends einen solchen Einfluß zu gestatten. Der Verfasser hat nämlich den schon zwanzig Jahre früher herausgegebenen, die Tetralogien der attischen Tragiker behandelnden ersten Band seiner Beiträge zur Kenntniß der tragischen Poesie der Griechen umgearbeitet zu einem „Gründlichen Unterricht über die Tetralogie des attischen Theaters und die Compositionsweise des Sophokles.“ Wir hegen Zweifel, ob es ihm bei allem Aufwande von Gelehrsamkeit, zum Theil auch Scharfsinn, gelingen werde, sich viel gelehriger Schüler für seinen Unterricht zu erfreuen, insonderheit unter den Philologen, die sich dafür aber auch gefallen zu lassen haben, daß ihnen „concrete ästhetische Begriffe, worauf es hier am meisten ankomme, dergleichen sie aber am wenigsten hätten und forderten“, nicht minder „ästhetisches Gefühl“ abgesprochen, dagegen Verwechselung „ästhetischer Axiome mit subjectiven Geschmacksansichten“ &c. nachgesagt werde (S. 9. 13. 14 &c.). In der That, wir könnten uns dadurch versucht fühlen, gelegentlich noch zu fragen, wie denn doch

seine Aesthetik mit der Einheit einer dichterischen Idee, welche durch tragische Behandlung eines Stoffes aus mythischer Zeit zur Erscheinung kommen soll, ein Absehen von dieser und ein Hinschielen auf Ereignisse und Persönlichkeiten der Gegenwart, ein absichtliches Anspielen auf dergleichen, was ihm anderswo ganz in der Ordnung scheint, und mithin ein in's Spiel Ziehen des Fremdartigen zu vereinbaren gedächte.

Was er sich nun aber zur Aufgabe gestellt zu erweisen, giebt er selbst S. 8 so an, daß Sophokles nämlich, wie alle Tragiker um ihn her, tetralogisch aufgeführt, d. h. immer vier Dramen in Einer Aufführung gegeben, die eine zusammenhängende Gruppe gemacht. In welcher Weise und mit welchem Erfolge er seiner Aufgabe Genüge gethan, darüber können hier nur einzelne Bemerkungen Platz finden. Ohne sich unmittelbar mit der bekannten Stelle bei Suidas, wonach Sophokles den Anfang gemacht, Tragödie mit Tragödie einzeln wettkämpfen zu lassen, irgendwie kritisch zu befassen, bemüht er sich, die Aussage derselben, wie er sie auffaßt, durch Thatsachen, wofür er wenigstens sie gehalten wissen möchte, zu widerlegen. Man könnte noch die Frage aufwerfen, ob in der Nachricht bei Suidas nothwendig liege, daß der Dichter, nachdem er einmal seine Neuerung, nicht, so scheint es, ohne öffentliche Genehmigung, aufgebracht, sich selbst für immer daran gebunden, und in wie weit andere Tragiker seiner Zeitgenossenschaft mit ihm darauf eingegangen. So etwas läßt der Verfasser bei Seite und geht vielmehr hauptsächlich nur darauf aus, Tetralogien sowohl für den Sophokles selbst, als für andere seiner Kunstgenossen zusammen zu stellen, wobei er sich denn auf ein unbegrenztes Feld bloßer Muthmaßungen versteigt, die natürlich aller Beweiskraft ermangeln. Gleichwohl scheint er zugleich daran festhalten zu wollen, daß seine Tetralogien bei innerer Verschiedenheit immer eine dichterisch-verknüpfte Vierheit, eine Compositionsform (S. 10) gebildet hätten. Er will nichts

wissen von zweierlei Tetralogien, bestehend entweder aus verbundenen oder aus unverbundenen Stücken (S. 40); die Ueberlieferung kenne nur in sich zusammenhängende Tetralogien durch Fabel verkettet, oder durch Thema (einen wesentlich gleichen Grundgedanken), ja Fabeltetralogien durch Thema verknüpft und Thematetralogien verschiedener Fabel (S. 45. 48. 51); dem dürfte dann aber widersprechen, daß Fabeltetralogien mit Fabelverkettung und solche ohne Verkettung, also Tetralogien mit verbundenen und unverbundenen Dramengruppen vor und nach Sophokles vorgekommen (S. 43). In einen ganz ähnlichen Widerspruch verwickelt sich der Verfasser durch das, was er über die einzelne Tragödie sagt, die sich als selbständiges Ganzes in sich abgeschlossen. Er will die Existenz einzelner Dramen von in sich ganzer Handlung nicht leugnen; sie seien indessen stets in Einer Aufführung mit drei anderen Dramen gegeben, mit denen die Dichter sie in ein poetisches Verhältniß zu setzen gepflegt, wodurch jedoch ihrer Selbständigkeit in Fabel und Abschluß der Handlung nichts benommen werde (S. 158). Damit vergleiche man S. 83. Nachdem so eben nur noch auf der vorhergehenden Seite versichert worden, Alles deute lediglich darauf hin, daß Sophokles immer tetralogisch dargestellt habe, heißt es auf der folgenden weiter, die Einführung von gelegentlichen Ausnahmen, wo einzelne Dramen gekämpft, könne kein Moment haben für die Entwickelungsgeschichte der attischen Tragödie. Hier wird zwar der Wettkampf mit einzelnen Dramen nur zu gelegentlicher Ausnahme gemacht und damit so ziemlich auf das Gebiet des Zufälligen und Willkürlichen versetzt, dergleichen denn doch gegen feierliche, unter Staatsaufsicht stehende Festeinrichtungen nicht so leicht sich in Gebrauch bringen oder einführen läßt. Indessen scheint doch eine im Allgemeinen sonst bestrittene Thatsache, wenn auch nur ausnahmsweise einmal vorkommend, zugestanden. Aber man hüte sich, mit einiger Sicherheit auf dieses Zugeständniß zu rechnen. Denn

wenn wir nun meinten, danach wäre doch, um von dem uns hier ferner stehenden Triptolemos (vergl. S. 80) zu schweigen, der Philoktetes wenigstens als Ausnahme einer wettkämpfenden Einzeltragödie anerkannt, so wird uns entgegengehalten, es sei ein Fehlschluß, wenn man aus dem Umstande, daß in dem alterthümlichen Vorberichte wie keine Gegenwettkämpfer, über welche Sophokles den Sieg davon getragen, so keine Nebenstücke, die zugleich mit dem Philoktetes aufgeführt seien, erwähnt werden, folgern wollte, die Tragödie sei ohne die einen, wie ohne die anderen gegeben worden (S. 29. 32).

Unter solchen Muthmaßungen und Widersprüchen gelangt er gleichwohl zu dem Resultate, daß des Sophokles Verknüpfung von Drama mit Drama für tetralogische Darstellung geschichtlich sicher sei, und nur mit Berücksichtigung dieser Verknüpfungsweise seine Kunst verstanden und gewürdigt werden könne (S. 249); wogegen das Ergebniß der mit unparteiischer Ruhe prüfenden Beurtheilung W. H. Kolster's in den Jahrbüchern für classische Philologie S. 101 — 128 1861 hinsichtlich der ersten Hälfte jenes Resultates der Hauptsache nach ablehnend, also umgekehrt lautet. Wie wir aber nicht umhin können, dieser Kritik unsererseits beizutreten, so müssen wir nicht minder entschieden gegen die zweite Hälfte ablehnende Einrede erheben, und zwar nicht etwa schon darum, weil wir jene Verknüpfung selbst nicht für durchgehends erwiesen halten, sondern weil wir der vollkommenen Ueberzeugung leben, daß wir jede Sophokleische, jede griechische Tragödie als ein volles, für sich selbst bestehendes Ganzes, als ein selbständiges, in sich abgeschlossenes Kunstwerk anzusehen haben. Dafür zeugt nicht allein Aristoteles, der alle ästhetische Vorschrift, alles kunstrichterliche Urtheil auf die einzelne Tragödie bezieht, ohne der Tetralogie auch nur mit Einer Silbe Erwähmung zu thun; dafür zeugt mit ihm auch das gesammte Alterthum, das sich lobend oder tadelnd über einzelne Stücke oder Einzelheiten in denselben äußert, ohne sein

Urtheil von irgend einer tetralogischen Verkettung abhängig zu machen; dafür spricht endlich die gereifte Geschmackslehre der Neuzeit, die nicht Anstand nimmt, das mustergültig Vollendete in der Kunstschönheit des Einzelerzeugnisses anzuerkennen und über die Gründe ihres Anerkenntnisses sich auszuweisen. Ja man könnte den Verfasser wider sich selbst zum Zeugen aufrufen, wenn er nach dem Obigen die Existenz einzelner Dramen von in sich ganzer Handlung zugiebt, deren Selbständigkeit rücksichtlich der Fabel und des Abschlusses der Handlung nichts benommen werde; wogegen er freilich auch wiederum die Handlung in Sophokleischen Tragödien als componirt zusammengehörigen Dramen nicht einfach geschlossen nennt, sondern unaufgelöste und über den Schluß hinausgreifende Theile enthaltend, wie er denn namentlich in jeder der erhaltenen sieben Tragödien eine sittlich pathetische, nur stetig und folgerichtig fortschreitende, aber innerhalb der Grenze der Vereinzelung kein Ende und damit keine abgerundete Einheit findende Handlung erblickt. Wir möchten statt aller anderweitigen Remonstration ihm eine so weit möglich unbefangene, von keinem Vorurtheil eingenommene Betrachtung des Philoktetes empfehlen. Einer solchen, dünkt uns, würde, wenn irgendwo sonst, die voll abgeschlossene Rundung des Bühnenvorgangs auf das ungesuchteste entgegentreten.

Und somit kommen wir auch hier wieder da an, bei der eben und viel genannten Tragödie, von wo wir gleich anfänglich ausgegangen. Aus der in den Ausgaben ihr vorgesetzten, altüberlieferten Hypothesis entnehmen wir außer dem Jahre der Aufführung zugleich die wol aus einer alten Didaskalie herrührende Nachricht, daß Sophokles mit diesem Stücke den Sieg über seine ungenannten Nebenbuhler errungen, und wenn wir uns der Uebereinstimmung des unsrigen mit dem ursprünglichen schiedsrichterlichen Urtheil über die hervorstechende Trefflichkeit der Dichtung freuen, wollen wir daneben doch schließlich auch nicht bergen, daß wir

durch das unmittelbare Aneinanderreihen der Zeitangabe für die Aufführung des Philoktetes und der Nennung des Preisgewinners, während so wenig mitgegebene Nebenstücke, als Namen von Mitbewerbern bezeichnet werden, die Berechtigung um Einiges wachsen sehen, in jenem „handschriftlichen Vorbericht" eine Art von Beleg zu der in Rede stehenden Stelle bei Suidas für geliefert anzunehmen.

Adrian, Dr. et Prof., *Catalogus* codicum manuscriptorum Bibliothecae academiae Gissensis. Accedunt Tabulae lithographicae VIII. 4 maj. 1840. Geh. Herabges. Preis Rthlr. 4. fl. 7.

Homer's Ilias, in Hexametern übersetzt von H. Monjé. Mit einem Kupfer. Schillerformat. 1846. Geh. Rthlr. 1. 5 Sgr. fl. 2.

Schwenck, Dr. und Professor K., die Mythologie der Aegypter, Griechen, Römer, Semiten, Perser, Germanen und Slaven. In 7 Bänden und einem General-Register. gr. 8. Geh. Zweite Ausgabe 1855. Rthlr. 9. fl. 15. 45 kr.

Inhalt:

I. Band: Die Mythologie der Griechen. Mit 12 Steintaf.
II. " " " " Römer.
III. " " " " Aegypter. Mit 13 Steintaf.
IV. " " " " Semiten.
V. " " " " Perser.
VI. " " " " Germanen.
VII. " " " " Slaven.

General-Register mit einer Einleitung über Schwenck's literarische Wirksamkeit. Gratis.

Preis für einzelne Bände Rthlr. 1. 15 Sgr. fl. 2. 42 kr.

— — Die Sinnbilder der alten Völker. 8. 1851. Geh. Rthlr. 1. 15 Sgr. fl. 2. 42 kr.

— — Wörterbuch der deutschen Sprache in Beziehung auf Abstammung und Begriffsbildung. Vierte, vielverbesserte und verm. Aufl.. gr. 8. 1855. Rthlr. 2. 15 Sgr. fl. 4. 30 kr.

Sulpitiae Satirae, de corrupto Statu reipublicae temporibus Domitiani, praesertim cum Edicto Philosophos Urbe exegisset; Gallicis Versibus reddita notisque illustrata a C. *Monnard*. Editio altera. 8 maj. Parisiis et Francofurti a. M. 1820. 12½ Sgr. 45 kr.

Vestritii *Spurinnae lyricae reliquiae.* Edidit C. A. M. *Axtius*. 8 maj. 1840. 15 Sgr. 48 kr.

Xylander, Dr. J. von, Königl. Bayer. General, Ritter rc., das Sprachgeschlecht der Titanen. Darstellung der ursprünglichen Verwandtschaften der tartarischen Sprachen unter sich und mit der Sprache der Hellenen, und Andeutung der zunächst daraus hervorgehenden Folgen für die Geschichte der Sprachen und Völker. gr. 8. 1837. Geh. Herabgesetzter Preis Rthlr. 1. fl. 1. 48 kr.

Friedrich Rückert.

Gesammelte Gedichte in 3 Bänden.

8. 1843. Geh. Rthlr. 4. fl. 7.

Gedichte in Einem Band.

Auswahl des Verfassers.

Mit Bildniß und Facsimile.

Zwölfte Auflage.

8. 1860. Geheftet. Rthlr. 1. 22 1/2 Sgr. fl. 3.

Miniatur-Ausgaben.

Gedichte. Auswahl des Verfassers. Zwei Theile in einem Band. Mit zwei Stahlstichen nach Professor L. Richter. Eleg. geb. mit Goldschnitt. Eilfte Auflage. 1858. Rthlr. 2. 18 Sgr. fl. 4. 30 kr.

Liebesfrühling. Mit einem Stahlstich nach Prof. L. Richter. Eleg. geb. mit Goldschnitt. Dritte Auflage. 1861. Rthlr. 1. 15 Sgr. fl. 2. 42 kr.

Nal und Damajanti. Eine indische Geschichte. Mit einem Stahlstich nach Prof. L. Richter. Eleg. geb. mit Goldschnitt. Vierte Auflage. 1862. Rthlr. 1. 15 Sgr. fl. 2. 42 kr.

Pracht-Ausgabe.

Liebesfrühling. Prachtausgabe mit 6 Farbendruckblättern, gemalt von Fräulein Franziska Schultze und 70 Holzschnitten nach Prof. A. Schrödter. 34 Bogen. gr. 4°. Zweite Auflage. 1861.

Ausgabe Nr. I. Cartonirt. Rthlr. 8. fl. 14.
Nr. II. In Cambric geb. mit Goldschn. Rthlr. 10. fl. 17. 30 kr.
Nr. III. In reichstem Maroquinband mit Goldschnitt. Rthlr. 12. fl. 21.

